התקופה

התקופה

יוצאת ארבע פעמים בשנה

בעריכת

יעקב כהן

שנת תרצ"ו – ספר ראשון

תשרי – כסלו

הוצאת א. י. שטיבל, ח' בע"מ

תל־אביב, תרצ"ו

בדפוס „ספרי" תל־אביב

דבר התחדשות „התקופה" יתקבל ודאי ברצון ובחדוה בתוך כל חוגי הקוראים העברים, שהם ברובם גם קוראיו וידידיו של מאסף זה.

מה הוא הדבר אשר חבב את „התקופה" על קהל הקוראים ונשא את ערכה בעיניו, עד כי גם אחרי הפסקתה, שבאה לה באשמת משבר כללי, עוד נמצאו אנשים מישראל למאות ולאלפים, ששמחו לקשט את ארון־הספרים שלהם בשורת הכרכים המרובים שלה? — ההכרה, שכאן, בכרכים הללו, יש כנוס גדול של דברי יצירה ומחשבה בעלי היקף ומשקל וערך קיים, שתמיד אפשר לשוב אליהם, תמיד לשאוב מהם הנאה והזנה רוחנית.

אין צריך לאמר, ש„התקופה" המחודשת תשקוד לשמור בכל תוקף על המסורת היפה שלה ולהיות כקדם גורם מעורר ומקום כנוס ורכוז לטוב ולמובחר שביצירה ובמחשבה העברית. אך יתר על כן: שאוף תשאף בלי פגום בתכונתה הכללית, להיות גורם כזה ובימה חפשית גם לבטוי המחשבה הצבורית־הלאומית בחתירתה לפתרונן העקרוני והמעשי של שאלות הזמן.

רשמי שאיפה כזו כבר ניכרים בספרי „התקופה" האחרונים; מעכשו תהי לה תכנית ברורה וצורה בולטת תנתן לה.

גם דבר העתקתה של „התקופה" לארץ ישראל, ההולכת ונבנית ונעשית יותר ויותר למקור חיותו של העם ולבית־היוצר של צורות קיומו ועתידו, ודאי ישפיע על קירובה של זו לחיים המתהוים ושאלותיהם ויניח חותמו גם על נושאי היצירה כעל נושאי החקירה. אכן, אין להסיק מזה בשום אופן, ש„התקופה" תתחום תחום לעצמה ותגזור על כל יצירה ומחשבה, היוצאת מגבול המקום והזמן. לא שבנו לארץ־ישראל, כדי לבנות לנו כאן גטו חדש. כל העולם נתון בנו, הארץ והשמים, העבר והעתיד, המציאות והחלום, וכל אשר ענין לאדם — ענייננו. ועל מדת החירות הראויה לו, על האבטונומיה שלו, לא יוותר שום אמן אמתי, שום חוקר ראוי לשמו.

„התקופה" תצא בתבניתה וכסדרה, ארבע פעמים בשנה, בדיוק. גם חלוקתה הפנימית למקצועות הספרותיים תשאר בכללה כקדם, עם שפורים אחדים, כאשר יראה הקורא מגוף הספר. יש רק להעיר, כי לדברי פיוט מצאנו דוקא את הגיוון יפה ועל כן יבואו הספורים והשירים מעורבים במחלקה אחת. על יתר הפרטים יעמוד הקורא מאליו. ולא ננעל עוד השער בפני כל שכלולים אפשריים.

ולאחרונה: בין התעודות הנאות ביותר, ש„התקופה" רואה לפניה, הלא הוא טפוח הכשרונות הצעירים, כמו גם פתוח אותם מקצועות הספרות, הזקוקים לכך ביותר. מקוים אנו, שלא יעברו ימים רבים ופרי המאמצים האלה יהי ניכר ובולט לעין.

ומקוים אנו, שמסביב ל„התקופה" המחודשת יתרכז חֶבר סופרים ותיקים וצעירים, אשר יעבדו שכם אחד את עבודת הקודש, בלב טהור ובאמונה גדולה, מתוך הרגשת האחריות ושמחת היצירה כאחת. ככה ילכו באון קדימה וככה יצעידו את הספרות העברית ואת החיים העברים לקראת ימים טובים מאלה, לקראת אותו האידיאל, המחיה ביודעים ובלא־יודעים את לב כלנו ונותן לנו את הכח לחיות ולסבול, לחיות וליצור.

העורך

תל־אביב, ער"ש תרצ"ו.

תוכן הענינים

דברי בקורת:

רשימות:

תעודות:

ספרים:

ספרים חדשים

אריאל

דָּבָר לָאָדָם

א) **הַבְּשׂוֹרָה**

בְּמְרוֹמֵי יְרוּשָׁלַיִם, בְּתוֹךְ דִּמְמַת-זֹהַר לֵיל-קַיִץ אַדִּיר, לֵיל יְרוּשָׁלַיִם, עָמַדְתִּי וָאֶשָּׂא זְרוֹעַי אֶל כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וָאֱהִי כְּמֵרִים כָּל-חַיֵּי תְּרוּמַת-קֹדֶשׁ לֵאלֹהִים וָאֹמַר וּלְבָבִי חֲרָדָה וּרְנָנָה פְּלִיאָה:

הִנְנִי! כִּי בָאָה הָעֵת. עֵת הִגָּלוֹת חֲזוֹנִי לָעוֹלָם הִגִּיעָה, חֲזוֹן הָאָדָם כּוֹבֵשׁ-הַנֵּצַח, יָמִים רַבִּים כְּמַעְיָן חָתוּם בִּלְבָבִי נְשָׂאתִיהוּ, חֲזוֹן חַיֵּי הָאַלְמָוֶת! — —

וְהִנֵּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ דְּבָרִי בָּרוּחַ וְעוֹד מְעַט יִתְעוֹפֵף עַל-פְּנֵי רַחֲבֵי-אֶרֶץ וְזָרְחָה כָּל-פִּנָּה בוֹדְדָה וְכָל-נָקִיק אָבֵל יִצְהַל אֶל הַבְּשׂוֹרָה הַגֵּאָה, בְּשׂוֹרַת חַיֵּי הָאַלְמָוֶת.

וְצַמְּרוֹת יַעֲרוֹת הַקְּדוּמִים בְּרֶגֶשׁ תְּנַצְנָה וִישִׁישֵׁי הַרְרֵי הַדְּמָמָה יָקִיצוּ וְיִנְהֲמוּ אֶל קִרְבָּם לִצְלִיל הַבְּשׂוֹרָה הַגֵּאָה, בְּשׂוֹרַת חַיֵּי הָאַלְמָוֶת.

לֹא הַחַיִּים מֵעֵבֶר לַחַיִּים, חֲלוֹם אֵין-אוֹנִים אַחֲרוֹן לִלְבָבוֹת נוֹאָשִׁים;

לֹא חַיֵּי נְשָׁמוֹת מִגּוּף אֶל גּוּף עוֹבְרוֹת, בְּלִי זֵכֶר תְּמוֹלָן, בְּלִי חוּשׁ מָחֳרָתָן;

אַף לֹא חַיֵּי רוּחוֹת נְטוּלוֹת בְּשָׂרָן, סָפֵק צֵל, סָפֵק הֵד תּוֹעֶה, וּפִצּוּי לֹא-פִצּוּי לְעֶלְבּוֹן הַמָּוֶת:

כִּי אִם חַיֵּי גוּף וּנְשָׁמָה יַחְדָּו עַל-אֲדָמוֹת וּבַאֲשֶׁר שָׁם גְּאוֹן-מְעוּף הָאָדָם יַגִּיעַ, חַיִּים לְלֹא-בְלִי וּלְלֹא-חִדָּלוֹן, חַיִּים מִתְחַדְּשִׁים לִרְצוֹנָם וְשׁוֹמְרִים אוֹנָם גַּם יָפְיָם לָנֶצַח! —

הַקְשֵׁב יַקְשִׁיבוּ בְנֵי-אָדָם וְלֹא יַאֲמִינוּ. כְּבוֹדֶה-אַגָּדוֹת בְּעֵינֵיהֶם אֶהְיֶה וְכִמְצַחֵק בַּאֲשֶׁר-אֵין לְצַחֵק.

וַחֲכָמִים יָבוֹאוּ וְרֹאשׁ יָנִידוּ, עַל קַלּוּת-הַדַּעַת רֹאשׁ יָנִידוּ וְעַל חִלּוּל תּוֹרוֹת, מְדוֹרוֹת הֶעֱרָצוּ.

וְאַנְשֵׁי הַמִּדּוֹת וְהַמִּשְׁקָלוֹת בָּהֶם יֶחֶרְדוּ תַּחְתָּם וְזַעַם קָדוֹשׁ יִמְלָאוּ:

אֵיכָכָה נוֹעַז אָדָם לַהֲגוֹת דָּבָר וְאֶת-פִּיהֶם הַנָּבוֹן, פֶּה מוֹנֶה וּמְחַשֵּׁב, לֹא שָׁאַל?!

וְאוּלָם אֲנִי אוֹמֵר לָכֶם:

בּוֹא יָבוֹאוּ חַיֵּי הָאַלְמָוֶת! וְכָל קְטַנֵּי אֱמָנָה יִלְעֲצוּ-יִלְהֲטוּ לִקְרָאתָם בְּשִׁכְרוֹן-עֵדֶן לֹא-אָרֶץ.

וְיוֹם וָלַיְלָה יֶהְגּוּ חֲכָמִים בַּתּוֹרָה הָאַחַת הַגְּדוֹלָה, תּוֹרַת חַיֵּי הָאַלְמָוֶת, וְאַנְשֵׁי הַמִּסְפָּרִים יַעַמְלוּ יוֹם וָלַיְלָה לַחֲקֹר וּלְהַתְווֹת הַדְּרָכִים אֶל שַׁעֲרֵי הַנֵּצַח.

כִּי אָמְנָם לֹא כְמַתְּנַת-פָּז מִשָּׁמַיִם יִפְּלוּ חַיֵּי הָאַלְמָוֶת, כִּי אִם כְּנֵזֶר-נִצָּחוֹן יַעַנְדֵם הָאָדָם מִקֵּץ נַפְתּוּלִים עֲצוּמִים וְאַכְזָרִים —

נַפְתּוּלִים עִם אֲשֶׁר מִסָּבִיב לוֹ וּמִמַּעַל לוֹ, עִם הַמִּקְרֶה סְתוּם-הָעַיִן וְעִם הַגּוֹרָל הָעִקֵּשׁ, וְהַקָּשֶׁה בַּנַּפְתּוּלִים: עִם עַצְמוֹ וּבְשָׂרוֹ.

אֶת-הַחַיִּים הַגְּדוֹלִים לְרֹאשׁוֹ יַעֲנֹד, עַלִּיזֵי הָעֹז וְהַתִּפְאֶרֶת, אֲשֶׁר יִהְיוּ רְאוּיִים לִהְיוֹת נִחְיִים לָנֶצַח,

אֲשֶׁר גַּם מֵרָחוֹק יָאִירוּ וְיָנִיבוּ שְׂדוֹת הָאָדָם צִמְחֵי אֹשֶׁר לֹא-נוֹדַע עוֹד וַאֲשֶׁר כְּדַאי יִהְיֶה גַּם לָמוּת עֲלֵיהֶם, כִּי יָבוֹאוּ —

בְּאַחַד הַיָּמִים כִּי יָבוֹאוּ, לֹא בְאַחֲרִית הַיָּמִים, כִּי אֵין אַחֲרִית לַיָּמִים וְאֵין קֵץ לִתְשׁוּקַת הָאָדָם

לִהְיוֹת כֵּאלֹהִים.

ב) הֵם נוֹשְׂאִים אֶת־הַמָּוֶת בְּקִרְבָּם...

רָאִיתִי אֶת-בְּנֵי הָאָדָם וְהִנֵּה הֵם נוֹשְׂאִים אֶת-הַמָּוֶת בְּקִרְבָּם: בִּסְגוֹר לִבָּם כְּמַשָּׂא אָפֵל יִשָּׂאוּהוּ וְצִלּוֹ נִשְׁקָף מִבְּעַד אֶשְׁנַב עֵינָם.

וְעַל כֹּל אֲשֶׁר תִּפֹּל עֵינָם, צִלּוֹ הֶעָגוּם יִפֹּל וְהִכָּה אֶת-כָּל-זֹהַר וְאֶת-כָּל-צְחוֹק יָמִית, עוֹדוֹ בְּנִבְטוֹ.

הוֹי, אֵיךְ עוֹד יַעַלְזוּ בַחַיִּים וְהַנָּחָשׁ הַקּוֹדֵר בְּלִבָּם? אָמְנָם עַל-כֵּן יֶהֱמוּ, יִתְלַהֲלְהוּ כָכָה, לְמַעַן הַחֲרִישׁ לַחֲשׁוֹ, כִּי יָקִיץ.

רְאוּ, אֵיךְ יָרוּצוּ, אֵיךְ יָעוּטוּ לַטֶּרֶף, אֵיךְ בְּשַׂר טַרְפָּם יִקְרָעוּ! כְּאֵב לְבָבָם הוּא, עֲמוּס הַמִּפְלֶצֶת, בְּשִׁנֵּיהֶם יִקְרָעוּ.

וְגִיל חַגֵּיהֶם, נִשְׁפֵּי חִשְׁקָם וּמְחוֹלוֹתֵיהֶם — הוֹי, הִתְבּוֹנַנְתִּי אֶל גִּיל חַגֵּיהֶם וְנַפְשִׁי נִכְלְמָה גַּם נֶאֶלְמָה בִי מֵעֹצֶר חֶמְלָה.

אֶת-יְגוֹנָם יִשְׁתּוּ, בּוֹ יִשְׁתַּכָּרוּ; אֶת-אֲסוֹנָם יְחַבֵּקוּ, אִתּוֹ יֵצְאוּ בִמְחוֹלוֹת.

וְאֶת-מִי וְאֶת-מָה יְלַטְּפוּ בַלֵּילוֹת — רַק הֵם יֵדְעוּ לֹא יֹאבוּ לָדַעַת: עָרְבָה עֲלֵיהֶם הַחֲשֵׁכָה.

אָכֵן זֶה הוּא שִׂיא אָשְׁרָם וּמִבְחַר תַּעֲנוּגָם עַל אֲדָמוֹת: עֲצֹם עֵינַיִם וּשְׁכֹחַ עוֹלָם, וּלְכֹל לָרֹאשׁ אֶת-נַפְשָׁם.

וְאָמְנָם, אֵיךְ יָהִינוּ לַחֲשׁוֹב מַחֲשָׁבָה וְעַיִן בָּעַיִן לְהַבִּיט אֶל חַיֵּיהֶם וְהֵם נוֹשְׂאִים אֶת-הַמָּוֶת בְּקִרְבָּם?!

וְאוּלָם אֲנִי מְבַשֵּׂר לָכֶם אֶת-חַיֵּי הָאַלְמָוֶת וְאוֹמֵר לָכֶם: הָקִיאוּ אוֹתוֹ, אֶת-נְחַשׁ הָאֶרֶס, מִקִּרְבְּכֶם!

בְּרֹאשׁוֹ תִּפְשׂוּהוּ, עִקְרוּהוּ חִישׁ מִמְּקוֹמוֹ וְהַשְׁלִיכוּהוּ מִכֶּם וָהָלְאָה,
הַרְחֵק הַרְחֵק מִכֶּם וָהָלְאָה —
יְצוּר-תּוֹעֵבָה, רָכִיךְ וַחֲלַקְלַק, עָרוּם וָרָע, וְאוֹיֵב לָאָדָם מִדּוֹרוֹת
עוֹלָם —
אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא עוֹד הַדֶּרֶךְ אֲלֵיכֶם וְלֹא יָשׁוּב עוֹד לָשִׂים לוֹ
מָעוֹן בְּקִרְבְּכֶם וְסֵתֶר מַאֲרָב.
וְכִי יָשׁוּב אֲלֵיכֶם בְּאַחַד הַיָּמִים, לִנְקֹם נִקְמָתוֹ יָשׁוּב, חֶרֶשׁ יִקְפֹּץ
עֲלֵיכֶם וּנְשַׁכְכֶם נְשִׁיכַת-הַמָּוֶת,
וְנֶאֱנַקְתֶּם מִכְּאֵב דּוֹמֵם, וְאַחַר תִּפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וּבַת-צְחוֹק תַּגִּיהַּ
חִוֶּרֶת פְּנֵיכֶם, בַּת-צְחוֹק שָׁלוֹם וָנַחַת,
לֵאמֹר: הִנֵּה בָא הַמָּוֶת! וְאוּלָם אֲנַחְנוּ אֶת-חַיֵּינוּ הִצַּלְנוּ יָמִים
רַבִּים וְאֶת-מְשׂוֹשׂ חַיֵּינוּ,
כִּי הִנֵּה זָרַח עָלֵינוּ מִנִּבְכֵי-אֹפֶל מֶרְחַקִּים, בְּכָל-יְקַר יָפְיוֹ זָרַח
עָלֵינוּ אוֹר-הַפְּלָאוֹת
אֲשֶׁר לְחַיֵּי הָאַלְמָוֶת.

ג) לֹא קְטַנָּה אֲדָמָה...

שָׁמַעְתִּי בְּנֵי-אָדָם אוֹמְרִים:

«קְטַנָּה אֲדָמָה וְקָטֹן הָאָדָם עָלֶיהָ! נֶעֶקְרוּ שְׁנֵיהֶם מִיסוֹדָם וְהֵם סוֹבְבִים יַחְדָּו, טָסִים בַּמַּעְגָּל, אַבְקִיק לֹא-נֶחְשָׁב בְּאֵין-סוֹף עוֹלָם, אֶל תְּהוֹם הַכִּלָּיוֹן».

כָּכָה שָׁמַעְתִּי בְּנֵי-אָדָם אוֹמְרִים, נֶאֱנָחִים דּוּמָם וְנֶהֱנִים מֵחָכְמָתָם, וְעַל מִצְחָם תָּו הַכִּלָּיוֹן.

וְאוּלָם אֲנִי אוֹמֵר:

לֹא קְטַנָּה אֲדָמָה, כִּי אִם גָּדַל הָעוֹלָם מִסָּבִיב לָהּ, וּכְכֹל אֲשֶׁר יוֹסִיף וְיִגְדַּל הָעוֹלָם, כֵּן יוֹסִיף הָאָדָם וְיִגְדָּל.

אָמְנָם נוֹד הִתְנוֹדְדָה אֲדָמָה, נֶעְתְּקָה מִמְּקוֹמָהּ וְקַלָּה, וְהִנֵּה הִיא מְרַחֶפֶת, כּוֹכָב פּוֹרֵחַ וְחַי וְהוֹגֶה, בֵּין כּוֹכְבֵי תַעֲלוּמוֹת וָזִיו, לַפִּידֵי אֱלֹהִים, הַמְרַחֲפִים.

נוֹד הִתְנוֹדְדָה אֲדָמָה וּמֵעֹצֶם הַתְּנוּדָה נָמוֹט הָאָדָם תַּחְתָּיו, נִבְלְלוּ חוּשָׁיו וְהַשָּׁמַיִם דָּמוּ לְהִתְעַרְעֵר עַל רֹאשׁוֹ.

אָז נֶאֱחַז סְבִיבוֹ בַּאֲשֶׁר יָכֹל לֶאֱחֹז, בְּעֵץ וָאֶבֶן נֶאֱחַז, לְמַעַן הַחֲזִיק מַעֲמָד, וְרֹאשׁוֹ סְחַרְחַר.

וְעַד הַיּוֹם לֹא הִסְכִּין עוֹד לִמְעוּף הָאֲדָמָה, חוּשָׁיו גֹּוְעִים וְלִבּוֹ נוֹפֵל בּוֹ עַד לַעֲקֵבוֹ, וְהוּא נֶאֱחָז בַּאֲשֶׁר יוּכַל לֶאֱחֹז, לְמַעַן הַחֲזִיק מַעֲמָד.

עַל-כֵּן רָפְתָה דַּעְתּוֹ וְדָבְקָה דִּבְקַת-שֶׁבֶץ בַּגּוּף; עַל-כֵּן אֵין לוֹ אֱמוּנָה בִּלְתִּי אִם בַּגּוּף הַנֶּאֱחָז וְאֵימַת הַתְּהוֹם בְּעַצְמוֹתָיו.

אָכֵן עוֹד מְעַט,

עוֹד מְעַט וְהִתְאוֹשֵׁשׁ הָאָדָם וְלָמַד לַעֲמֹד מוּצָק עַל רַגְלָיו

וְהַמִּשְׁכָּן הָאֶחָד לוֹ בִּלְבָבוֹ, לֵב הוֹלֵךְ וְחָזָק בִּרְצוֹנוֹ,

רְצוֹן אֱלֹהִים.

אָז יַעֲמֹד תַּחְתָּיו, עֲנָק הוֹלֵךְ וְגָדוֹל, וְנָשָׂא עֵינָיו, עֵינֵי אָדָם קוֹרְנוֹת מֶרִי וָעֹז, אֶל שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם

וְצָחַק צְחוֹק אַדִּיר —

אֶת-צְחוֹק הָאָדָם יִצְחַק עַל כָּל-תְּהוֹמוֹת וְכָל-אֵימוֹת הַכִּלָּיוֹן וְעַל חָכְמָתוֹ הַקְּטַנָּה יִצְחַק, אֲשֶׁר אָמְרָה לְחָנְקוֹ בְּאַהֲבָתָהּ,

הַחָכְמָה הַהִיא, הֶחָרוּצָה וַעֲרַת-הָעֵינַיִם, אֲשֶׁר כְּאִשָּׁה תִּשְׁקֹד עַל מְלֶאכֶת בֵּיתָהּ בֶּאֱמוּנָה וַאֲשֶׁר כְּאִשָּׁה גַם קְצָרָה דַעְתָּהּ —

אֶת-הַחָכְמָה הַהִיא עוֹד יַלְבִּישׁ בִּגְדֵי-גֶבֶר וְיַרְכִּיבֶנָּה אִתּוֹ עַל סוּסוֹ הָאַבִּיר בְּצֵאתוֹ, עַלִּיז וְשׁוֹפֵעַ אוֹנִים,

לַמִּלְחָמָה הַגְּדוֹלָה,

וְעֵצָה וּמְזִמָּה מִפִּיהָ יִקַּח וְאֶת-הַחִצִּים, שְׁנוּנֵי יָדֶיהָ, יְשַׁלַּח

אֶל כּוֹכָבִים רְחוֹקִים.

כִּי גְדוֹלָה כָעוֹלָם תְּשׁוּקַת הַמֶּרְחַקִּים לָאָדָם וּתְשׁוּקַת נִצְחוֹנוֹ עַל הַמֶּרְחַקִּים, וּכְכֹל אֲשֶׁר יִגְדַּל הָעוֹלָם, כֵּן תּוֹסִיף וְתִגְדַּל

וְכֵן יוֹסִיף וְיִגְדַּל הָאָדָם.

ד) אֶל הַנִּיצוֹץ אֲשֶׁר בָּכֶם...

אָכֵן יָדַעְתִּי:

עוֹד רַב הַדֶּרֶךְ אֶל הָאָדָם הַשָּׁלֵם וְעוֹד הַרְבֵּה מִן הַחַיָּה וּמִן הַבְּהֵמָה וּמִשְּׁאָר הַיְצוּר עַל אֶרֶץ בְּהוֹלְכֵי עַל שְׁתַּיִם וְגַבָּם זָקוּף.

וְעוֹד רַב הַפַּחַד בְּלֵב רַבִּים מֵהֶם מִפְּנֵי הָאָדָם: בָּחֹר יִבְחֲרוּ פִּי-אֶלֶף לְקַרְקֵר עִם הַצְּפַרְדֵּעַ.

אַף לֹא יֵדְעוּ מַרְבִּיתָם עַד הַיּוֹם חֲלוֹם-חַיִּים טוֹב מִהְיוֹת כַּבְּהֵמָה: מְצֹא מִרְעֶה דֶשֶׁן, הָקִים זֶרַע וָמוּת.

עִנְיָן מְעַט עוֹד בָּאֵלֶּה, אֲשֶׁר מְנַת הַצִּפּוֹר שָׁפְרָה עֲלֵיהֶם: טִיס פֹּה, טִיס שָׁם, וְנִקְרוּר וְצִיף-צִיף, וְרִפְרוּף עַל-פְּנֵי כֹּל.

אַךְ מוֹרָא וּזְוָעָה הֵן-הֵמָּה, הַמּוֹצְאִים תְּשׁוּקָתָם בַּחַיָּה הָרָעָה אֲשֶׁר בָּם: פְּאֵר יְפָאֲרוּהָ וּמִנֶּשֶׁק בִּינָתָם יוֹסִיפוּ עָלֶיהָ וְלַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחוּהָ, אֶת הָרָעָה בַּחַיּוֹת.

יְרוּשַּׁת-קְדוּמִים הִיא וַעֲצָלוּת וּפַחַד מִפְּנֵי הָאָדָם: מִפְּנֵי רוּחַ הָאָדָם, אֲשֶׁר נִרְאָה לָהֶם כְּרוּחַ-בַּלָּהוֹת, לֹא בָשָׂר וְלֹא עֶצֶם.

אַךְ מִי אָמַר לָהֶם לִהְיוֹת לְרוּחַ-בַּלָּהוֹת? אָמְנָם רַבּוּ הַכּוֹאֲבִים, אֲשֶׁר בְּשָׂרָם לְמַשָּׂא עֲלֵיהֶם — לֹא מִפִּיהֶם נִחְיֶה!

יוֹרֵשׁ הַכֹּל הוּא הָאָדָם, עָלָיו לִהְיוֹת גּוֹאֵל הַכֹּל. בְּעַצְמוֹ וּבְשָׂרוֹ יִגְאַל הַכֹּל גְּאוּלַּת-אָדָם.

בְּאוֹר נַפְשׁוֹ, אוֹר אֱלֹהִים, הַכֹּל יִגְאָל: כָּכָה יִהְיֶה לַאֲדוֹן עַצְמוֹ, כָּכָה יִהְיֶה לְאָדָם.

וְאָכֵן גַּם זֹאת יָדַעְתִּי:

גָּנוּז וּמְקֻפָּל הָאָדָם כָּזֶרַע גַּם בְּאַחֲרוֹן אַחֲרוֹנֵיהֶם, בְּנִיצוֹץ-אוֹר אֵי-שָׁם בְּחֶבְיוֹן פִּנַּת הַלֵּב הוּא גָּנוּז.

בְּאִישׁוֹן לֵילוֹת עַל מִשְׁכָּבָם יֵשׁ יָקִיצוּ, יִתְהַפְּכוּ בִּמְצוּקוֹתָם, יִשְׁאֲפוּ-יִשְׁאֲלוּ דָבָר וְלֹא יֵדְעוּ מָה, וְאֵין שָׁלוֹם וְאֵין נַחַת לָהֶם וְאֵין תְּנוּמָה:

זֶה הָאָדָם בָּהֶם, הַשּׁוֹאֵף לְהִוָּלֵד.

וְיֵשׁ אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַנִּיצוֹץ הַגָּנוּז בְּלִבָּם, בְּשָׁחוֹר בָּבַת-עֵינָם יָצִיץ, יִתְעַלֵּם חֲלִיפוֹת, וּפִתְאֹם תִּזְרַח הָעַיִן בְּאוֹר עֶלְיוֹן:

הוּא אוֹר הָאָדָם, הָעוֹמֵד לְהִוָּלֵד.

וּמִי לֹא שָׁמַע אֶת קוֹל-הַסֵּתֶר עוֹד בְּלִבָבוֹ? בִּהְיוֹת סָבִיב הַדְּמָמָה וְכָל-רֶמֶשׂ וְכָל-עוֹף נִרְדָּם וְגַם הַבְּהֵמָה וְגַם חַיַּת הַיַּעַר תָּנוּחַ, אָז יֵשׁ כִּי יָקִיץ בַּלֵּב קוֹל-הַסֵּתֶר

וִידַבֵּר —

לְאַט לְאַט יְדַבֵּר, קוֹל הָאָדָם, כְּקוֹל אֱלֹהִים, בְּתוֹךְ הַדְּמָמָה הַגְּדוֹלָה, קוֹל זַךְ וַחֲרִישִׁי, חֲרִישִׁי נוֹקֵב, וְתוֹבֵעַ, וְקוֹרֵא —

קוֹרֵא לְחַיִּים עֶלְיוֹנִים.

אֶל נִיצוֹץ-הָאוֹר הַזֶּה, הַמִּתְעַלֵּם בְּעֵינְכֶם, אֶל הַקּוֹל הַחֲרִישִׁי הַזֶּה בְּסֵתֶר לִבְּכֶם — אֶל הָאָדָם אֲשֶׁר בָּכֶם הִנֵּה קוֹרֵא אָנֹכִי:

שְׁמַע, הָאָדָם!

ה) מִפֶּלֶא אֶל פֶּלֶא...

שְׁמַע, הָאָדָם! דַּרְכְּךָ עוֹלָה לְמַעְלָה, דֶּרֶךְ-נְצָחִים.

לֹא תְהוֹם הֵם הַחַיִּים, תְּהוֹם בּוֹלֵעַ עַצְמוֹ, לֹא מַעְגָּל סָגוּר כְּנָחָשׁ עַל עַצְמוֹ, כִּי אִם עֲלִיָּה, עֲלִיַּת-נְצָחִים.

עֲלִיָּה וְהִתְעַלּוּת לְךָ, הָאָדָם! וְאֶת-כָּל-יֶתֶר הַיְצוּר אִתְּךָ תַּעֲלֶה.

כִּי נִתַּתָּ אָדוֹן וְגוֹאֵל לְךָ וְלָעוֹלָם! וְגָאַלְתָּ אֶת-נַפְשְׁךָ תְּחִלָּה וְאוֹר גְּאוּלָּתְךָ עַל סְבִיבְךָ יִפֹּל.

כָּכָה תְּבַצַּע אֶת-מַחֲשֶׁבֶת אֱלֹהִים בְּךָ וְקָרֹב תִּקְרַב אֶל מְקוֹר-כָּל-הַמְּקוֹרוֹת, אֵלָיו תַּעֲרֹג נַפְשְׁךָ כָּל-הַיָּמִים.

רַק אַל יֵרַךְ לְבָבְךָ וְאַל יִוָּאֵשׁ מִפְּנֵי הַחַתְחַתִּים: עוֹד לֹא הַכֹּל חָקַרְתָּ וְלֹא תֵדַע עוֹד, מֵאַיִן תִּפָּתַח הָעֶזְרָה.

אֵין-אוֹנִים וְאֵין-תִּקְוָה עָמַד הָאָדָם הַקַּדְמוֹן עַל שְׂפַת הַיָּם הַגָּדוֹל: כְּקְצֵה הָעוֹלָם נִרְאָה-לוֹ וְכִגְבוּל כָּל-יְכֹלֶת אֱנוֹשׁ.

וְהֵן לֹא רְחוֹקִים הַיָּמִים אֲשֶׁר עָמְדוּ מְשׁוֹרְרִים צְעִירִים וְאֶל תְּכֵלֶת הַשָּׁמַיִם נָשְׂאוּ עֵינֵיהֶם הַחוֹלְמוֹת וְנֶאֶנְחוּ מִכְּמְהוֹן לִבָּם: הוֹ, מִי יִתֶּן-לִי כְּנַף-צִפּוֹר וְאָעוּפָה!

אֲשֶׁר לֹא יֵדַע יוֹם אֶתְמוֹל יוֹדֵעַ הַיּוֹם וַאֲשֶׁר כָּבוּשׁ עוֹד הַיּוֹם יַבְרִיק מָחָר, מָחֳרָתַיִם; תֹּאמַר הָעֲנָוָה: לֹא אָנֹכִי! אַךְ לֹא: לֹא לְעוֹלָם!

וְאוּלַי נָהַם הָאָדָם הַקַּדְמוֹן נַהֲמָה סְתוּמָה וַיְשַׁלַּח אֶת-גַּעְגּוּעָיו עַל-פְּנֵי הַמַּיִם הָאַדִּירִים וְהֵם הָיוּ הָאֳנִיָּה הָרִאשׁוֹנָה, אֲשֶׁר צָלְחָה אֶת-הַיָּם?

וְהַאִם לֹא חֲלוֹמוֹת הַמְשׁוֹרְרִים הֵם אֲשֶׁר הִתְחָרוּ לָרִאשׁוֹנָה עִם צִפֳּרֵי הַשָּׁמַיִם וַיַּחֲצוּ אֶת-מְרוֹמֵי הַתְּכֵלֶת, מְהִירִים מִכָּל-כָּנָף וּמַגְבִּיהֵי-עוּף מִכָּל-כָּנָף?

הַקְשִׁיבָה לְקוֹל גַּעְגּוּעֶיךָ, הָאָדָם! תְּנָה לֵב לַחֲלוֹמוֹת נַפְשְׁךָ הַצְּמֵאָה! בְּאַגָּדוֹת הָעַמִּים וּבְסִפְרֵי הַמְשׁוֹרְרִים רִאשׁוֹן הֵדָם תִּמְצָא.

כְּגִמְגּוּם יְלָדִים בְּאָזְנֶיךָ יִהְיוּ וּכְצִפְצוּף צִפֳּרִים; אָמְנָם יֵשׁ כִּי תְהִי אֱמֶת וְחָכְמָה רַב יֶתֶר בִּשְׂפַת הַיֶּלֶד וּבְשִׁיר הַצִּפּוֹר מֵאֲשֶׁר בְּמַשְׂאוֹת הַהִגָּיוֹן וְהַנִּסָּיוֹן לְחַכְמֵי קָתֶדְרָאוֹת.

מַעְיְנֵי הַגַּעְגּוּעִים הוֹמִים עֲמֻקּוֹת, הַחֲלוֹמוֹת הַגְּדוֹלִים דּוֹרְשִׁים פִּתְרוֹנָם: רִמְזֵי אֱלֹהִים הֵם לְךָ, הָאָדָם, וּלְדַרְכְּךָ הָעוֹלָה לְמָעְלָה,

מִפֶּלֶא אֶל פֶּלֶא, מִכּוֹכָב אֶל כּוֹכָב, מִנֵּצַח אֶל נֵצַח,

אֶל מְקוֹר-כָּל-הַמְּקוֹרוֹת.

כִּי לֹא נִשְׁלַם עוֹד הָעוֹלָם וְאַתָּה נִקְרֵאתָ לִהְיוֹת שֻׁתָּף לְמַעֲשֵׂי בְרֵאשִׁית, וְהִטְבַּעְתָּ חוֹתָמְךָ עַל הַיְקוּם, חוֹתַם הָאָדָם,

וְהָיִיתָ כֵּ א ל ֹה ִ י ם!

ו) וְאֶת הַמִּלְחָמָה תְּצַוֶּה...

אָכֵן לֹא קַלָּה דַרְכְּךָ, הָאָדָם! בַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ, עַל עֵבֶר פִּי-תְהוֹם אַשְׁמַנִּים תֵּלֵךְ וְצוּקֵי-מָגוֹר תְּלוּלִים לִקְרָאתֶךָ.

וְעַל הַכֹּל אוֹיִבְךָ מֵאָז וּמֵעוֹלָם. אָרֹב יֶאֱרֹב לְךָ עַל כָּל-מַעֲבָר, בְּכָל מְקוֹם-סֵתֶר מוֹקֵשׁ לְךָ יָשִׂים, נָכוֹן תָּמִיד לְהַשְׁמִידֶךָ.

אַלְפֵי שְׁלִיחִים לוֹ לְהָצֵר צְעָדֶיךָ, אַלְפֵי עוֹזְרִים לוֹ לְהוֹגִיעַ אוֹתְךָ, גַּם בְּקִרְבְּךָ יָשִׁית אָרְבּוֹ לְהַסְגִּירְךָ בְּיָדוֹ.

וְהַמְעַט לוֹ לְכַלּוֹת שְׁאֵרְךָ וְדָמְךָ, גַּם אֶל נַפְשְׁךָ יִתְנַכֵּל לְדַכְּאָהּ בִּזְדוֹנוֹ.

הוֹי, כִּי רְאִיתִיךָ בְּחֶרְפַּת נַפְשְׁךָ, הָאָדָם, בְּצֵאתְךָ בִּמְחוֹל-עִוְעִים לְקוֹל חֲלִיל אוֹיִבְךָ הַיָּהִיר, רוֹצֵחַ אָבִיךָ וְאִמְּךָ וְרוֹצֵחַ אַחֶיךָ!

וְשִׁירַת-עִוְעִים, שִׁירַת שָׁלוֹם וָחֹנֶף, שַׁרְתָּ לְפָנָיו, בְּקוֹל חָלוּל וְיָגֵעַ שַׁרְתָּ לְפָנָיו וּבַת-צְחוֹק אֲנוּסָה עַל שְׂפָתֶיךָ.

לֹא! לֹא לְחִנָּם לָמַדְתָּ אֶת-יִשְׁרַת הַקּוֹמָה, אָדָם! וְעָמַדְתָּ זְקוּף-רֹאשׁ וְהִבַּטְתָּ דוֹמֵם בִּפְנֵי הַמַּשְׁחִית וְהַגָּאוֹן וְהַבּוּז בְּעֵינֶיךָ.

וְאֶת-הַגָּאוֹן וְאֶת-הַבּוּז תְּצַוֶּה לְבָנֶיךָ וּלְכָל זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ וְאֵת הַמִּלְחָמָה עַד-חָרְמָה בְּאוֹיֵב כָּל-חַי וְכָל-שׁוֹאֵף וְחוֹלֵם — בַּמָּוֶת!

לֹא אַחַת סִכַּלְתָּ עֲצָתוֹ, לֹא אַחַת הוֹצֵאתָ בִּלְעוֹ מִפִּיו — יוֹם יָבוֹא וְנִשְׁבַּר רָהְבּוֹ כָּלִיל,

בִּידֵי אָדָם יִשָּׁבֵר שִׁלְטוֹנוֹ עַל הָאָדָם וְלֹא תוֹעַלְנָה לוֹ כָּל-מְזִמּוֹתָיו וְכָל-תַּחְבּוּלוֹתָיו תְּמוֹלַלְנָה.

אָז יַעֲמֹד אָדָם, חָפְשִׁי וּמְנַצֵּחַ, וְיֹאמַר לְנַפְשׁוֹ:

סָר פַּחַד הַמָּוֶת! אַךְ יָכוֹל אֲנִי לִקְרֹא לוֹ כָּל-שָׁעָה, בּוֹ אֶחְפֹּץ.

אוּלָם אֵינֶנִּי חָפֵץ בּוֹ! כִּי טוֹבִים הַחַיִּים וְיָפָה הַתְּכֵלֶת, הַפְּרוּשָׂה עַל רֹאשִׁי.

אוֹ יֹאמַר:

עָיַפְתִּי, מֵחֹשֶׁךְ וָזֹהַר עָיַפְתִּי וְחָפֵץ אֲנִי לָנוּחַ! בְּחֵיק הַקִּפָּאוֹן מְנוּחָה שְׁלֵמָה אָנוּחַ וּמִקֵּץ יָמִים אָקִיץ לְחַיִּים חֲדָשִׁים —

הֲלֹא תְעִירוּנִי, רֵעַי, מִקֵּץ יָמִים, אִם לֹא מֵאֵלַי אֶתְעוֹרֵר!

כִּי טוֹבִים הַחַיִּים וְיָפִים, מַה-יָּפִים מְאוֹרוֹת-הַזָּהָב, הָרוֹמְזִים מֵרָחוֹק.

ז) עַל־דְּבַר הַקּוֹסֶמֶת הָאַכְזָרִית

שָׁמַעְתִּי אַגָּדָה עַל־דְּבַר מַלְכָּה צְעִירָה וּכְלִילַת־קֶסֶם בִּמְדִינָה רְחוֹקָה־רְחוֹקָה, לְשֵׁמַע יָפְיָהּ הַנִּפְלָא יִנְהֲרוּ אֵלֶיהָ בַּחוּרִים אַמִּיצֵי־לֵב מִכָּל קַצְוֵי־אָרֶץ, רַבִּים יִפְּלוּ בְּדַרְכֵי הַמִּדְבָּר הַקָּשִׁים וַאֲשֶׁר יַגִּיעַ אֵלֶיהָ וְיִמְצָא חֵן בְּעֵינֶיהָ, חֶסֶד לַיְלָה אֶחָד תְּצַוֶּה לוֹ בִּמְחִיר חַיָּיו.

שָׁמַעְתִּי אֶת־הָאַגָּדָה וָאֹמַר: לֹא רְחוֹקָה הִיא הַמַּלְכָּה, אַף כִּי גַם רְחוֹקָה הִנֶּהָ, וְלֹא רַק בִּדְמוּת מַלְכָּה תּוֹפִיעַ, הַקּוֹסֶמֶת.

דְּמוּיוֹת אֵין־סְפוֹר לָהּ, לְבוּשִׁים אֵין־סְפוֹר, בָּהֶם תִּתְגַּלֶּה. בְּכָל־עֵת הִיא אַחֶרֶת וְאַחַת בְּכָל־עֵת וְאֵין קֵץ לְהַפְתָּעוֹתֶיהָ וְלַחֲלִיפוֹת מַעַרְכֵי־לִבָּהּ.

יֵשׁ כְּרוֹעָה פְּשׁוּטָה לְרֶגֶל הַצֹּאן תִּתְנַהֵל עַל כַּר־דֶּשֶׁא פּוֹרֵחַ; יֵשׁ כְּאִשָּׁה חֲרוּצָה לְיַד הַפֶּלֶךְ תֵּשֵׁב וְתִטְוֶה וְתַחֲשׁוֹב מַחֲשַׁבְתָּהּ.

וְיֵשׁ אֲשֶׁר בִּסְעָרָה עַל סוּס־מִדְבָּר תַּחֲלֹף וְלַהַב חֲנִיתָהּ וּזְהַב חֲלִיצָתָהּ יַבְרִיקוּ עֹז וָאֵימִים.

מֵחֶבְיוֹן־יַעַר בָּא רִשְׁרוּשׁ שִׂמְלָתָהּ, שִׂמְלַת עָלִים יְרֻקִּים־זְהֻבִּים, בְּהִתְהַלְּכָהּ יְחֵפָה וּפְרוּעַת שְׂעָרוֹת אֲרֻכּוֹת וְשָׁדֶיהָ עֲרֻמִּים; מִנִּבְכֵי אֲפִיקִים כְּחֻלִּים עוֹלֶה נֹעַם שִׁירָהּ הַמּוֹשֵׁךְ, שִׁיר הַסִּירוֹנִית; עַל רָאשֵׁי הָרֵי־נֶשֶׁף, בְּאוֹר־סַהַר, חֲשׂוּפָה לְמֶחֱצָה וַעֲדִי־נִצְנוּצִים עָלֶיהָ, תֵּצֵא בִּמְחוֹלוֹת וְתִצְחַק וְתִקְרֹץ מֵרָחוֹק.

לֵב כָּל רוֹאֶהָ יוֹצֵא אַחֲרֶיהָ. בְּנִיד אֶחָד מִיצוּרֶיהָ קֶשֶׁר תִּקְשְׁרֶנּוּ, בְּזִיק אֶחָד מֵעֵינָהּ תַּקְדִּיחַ דָּמוֹ.

אוּלָם זֶה חִשְׁקָהּ תָּמִיד לִהְיוֹת נִכְבֶּשֶׁת. עַל-כֵּן מְלֵאָה הִיא זָדוֹן וּנְכָלִים וָמֶרִי. אַחַת תִּקְרַב וְשֶׁבַע מִתְחַמֶּקֶת.

כָּל-דַּרְכֵי אֲדָמָה זְרוּעִים קָרְבְּנוֹתֶיהָ. הַמְאֻשָּׁר, אֲשֶׁר זָכָה לְחַסְדָּהּ בִּמְחִיר רֹאשׁוֹ!

מִי הִיא? מֵאַיִן הִיא? עֲטוּפָה הִיא תַעֲלוּמוֹת כֻּלָּהּ וְאֵין יוֹדֵעַ דָּבָר.

כֻּלָּהּ הִיא חִידוֹת וְהִיא אוֹהֶבֶת לָחוּד. וְאִם אָמַרְתָּ, מָצָאתָ אַחַת, לָהּ אֶלֶף חִידוֹת עַל פִּתְרוֹן אֶחָד.

מִי הִיא? יֵשׁ קוֹרְאִים לָהּ «טֶבַע», יֵשׁ קוֹרְאִים «תֵּבֵל». אַתָּה, הָאוֹהֵב, יוֹדֵעַ, כִּי אֵין יוֹדֵעַ דָּבָר.

וְאִם אֶלֶף שָׁנִים יִחְיֶה אָדָם, רַק אֶפֶס קְצֵה חֶמְדָּתָהּ יִרְאֶה, לֹא כָּל-חֲמוּדוֹתֶיהָ. הוֹי, כִּי רַב גְּאוֹנָהּ וְאַכְזְרִיּוּתָהּ רַבָּה לְהָמִית אוֹהֲבֶיהָ!

כָּכָה יְקוֹנֵן הָאָדָם. וְגַם אוֹתָהּ, אֶת-הַקּוֹסֶמֶת הַגֵּאָה, שָׁמַעְתִּי מְקוֹנֶנֶת. בִּימֵי-סְתָו עֲיֵפִים רְאִיתִיהָ יוֹשֶׁבֶת פְּרוּמַת שִׂמְלָה וְתוֹלֶשֶׁת שַׂעֲרוֹתֶיהָ זָהָב וְשׁוֹלַחְתָּן בָּרוּחַ וּמְדַבֶּרֶת אֶל לִבָּהּ וּמְקוֹנֶנֶת לֵאמֹר:

«הוֹי, כִּי דַל הָאָדָם! כִּי עַד מְהֵרָה אֶשְׂבָּעֶנּוּ, עַל יָפְיוֹ וְעַל חָכְמָתוֹ וְעַל גְּבוּרַת-לִבּוֹ אֶשְׂבָּעֶנּוּ.

כִּי מְרוֹם אָשְׁרוֹ וּגְבוּרָתוֹ יִהְיֶה, אֲשֶׁר יִתֵּן כָּל-חַיָּיו כֹּפֶר לַיְלָה אֶחָד, לֵיל שִׁכָּרוֹן וּנְשִׁיָּה, בְּחֵיק אַהֲבָתִי.

כִּי עַל כֵּן גַּם תְּהִי אַהֲבָתִי לוֹ כְּמַתַּת נְדָבָה לֶעָנִי, אֲשֶׁר יֵבוֹשׁ הַנּוֹתֵן וִימַהֵר לִשְׁטוֹת מֵעַל פָּנָיו.

וַאֲנִי לָאָדָם הַגֵּאֶה, אֲנִי לַכּוֹבֵשׁ הַגָּדוֹל אֲצַפֶּה, אֲשֶׁר יָבוֹא כֵּאלֹהִים, עִזּוּז וּכְלִיל תִּפְאֶרֶת וְחֵשֶׁק אֱלֹהִים, וְיִדְרֹשׁ אֶת-נֵצַח אַהֲבָתִי, רָאוּי לְנֵצַח אַהֲבָתִי — —»

כָּכָה שְׁמַעְתִּיהָ מְקוֹנֶנֶת, אֶת-הַקּוֹסֶמֶת הָאַכְזָרִית, וְהִיא נִרְאֲתָה לִי כְּאִשָּׁה בְּצִבְי צַלּוּמֶיהָ, אֲשֶׁר רֹב מַעְיְנֵי לִבָּהּ נְעוּלִים עוֹד וּמְעִיקִים עָלֶיהָ בַּהֲמוֹן שִׁפְעָתָם וְהִיא דוֹאֶבֶת, מִתְאַכְזֶרֶת אֶל עַצְמָהּ, וּמְצַפָּה לְגוֹאֲלָהּ.

ח) הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה הִיא...

אָמְנָם כֵּן, רַק הָאַהֲבָה הִיא, הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר תְּקַדֵּשׁ אֶת-כָּל-הַדְּרָכִים וְאֶת-כָּל-הַמִּלְחָמוֹת, בָּהֶן יֵלֵךְ וְיִלָּחֵם הָאָדָם, לְמַעַן הַגִּיעַ לִמְחוֹז חֶפְצוֹ וַחֲלוֹמוֹ —

הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה, הַחֲפֵצָה בַּנֵּצַח, הַדּוֹרֶשֶׁת אֶת-הַנֵּצַח, אֲשֶׁר כָּל-יוֹם חָדָשׁ לָהּ וְכָל-רֶגַע מָשׁוֹשׁ לֹא הָיָה עוֹד,

אֲשֶׁר לֹא תֹאמַר דַּי לְעוֹלָם וְכָל-דָּבָר יְהִי לְתוֹאֲנָה לָהּ וּלְגֶשֶׁר וַאֲשֶׁר גַּם הַמְּנוּחָה תֶּעֱרַב לָהּ כִּפְלַיִם, בִּהְיוֹתָהּ בְּאֵר לִתְשׁוּקָה חֲדָשָׁה —

הִיא, עַלִּיזַת-הַהַמְצָאוֹת, אֲשֶׁר בְּאַלְפֵי מַסֵּכוֹת וּלְבוּשִׁים תִּתְחַפֵּשׂ וּשְׁבִילִים לֹא-דְרוּכִים וּמְקוֹמוֹת לֹא-נִגְלוּ עוֹד תִּבְחַר, לְמַעַן שׁוּב וְחַדֵּשׁ תָּמִיד אֶת-מִלְחֶמֶת הָאַהֲבָה וְאֶת-נִצְחוֹן הָאַהֲבָה:

מִשְׂחָק חָדָשׁ תָּמִיד וְנִסָּיוֹן חָדָשׁ וְדֶרֶךְ לְגִלּוּי תַּעֲלוּמָה וּלְתַעֲלוּמָה חֲדָשָׁה, צוֹדֶדֶת-לֵב.

וְכָכָה יֹאמַר הָאָדָם הַגֵּאֶה:

«קְסַמְתְּנִי, תֵּבֵל, פְּלִיאַת-הַפְּלִיאוֹת! וַאֲנִי חָפֵץ בָּךְ, חָפֵץ בָּךְ כֻּלֵּךְ וּלְנֵצַח נְצָחִים, עִם כָּל-גִּלּוּיַיִךְ וְחִלּוּפַיִךְ וְחִדּוּשַׁיִךְ, אֲשֶׁר תִּתְגַּלִּי בָּהֶם וְתִתְחַדְּשִׁי לְנֵצַח נְצָחִים.

וְאַף אֲנִי אֲגַלֶּה בָּךְ וַאֲחַדֵּשׁ חִדּוּשִׁים נִפְלָאִים, אֲשֶׁר לֹא שִׁעַרְתְּ מִיָּמַיִךְ, וְתַחַת מְטַר רִשְׁפֵּי-פָז אַהֲבָתִי הַגְּדוֹלָה תִּפְרְחִי וְתִיפִי כַּאֲשֶׁר לֹא פָּרַחַתְּ וְלֹא יָפִית מִיָּמָיִךְ.

וְאַתְּ הֲלֹא תַחשְׂפִי לִי אֶת-שְׂפוּנֵי רָזַיִךְ אֶחָד אֶחָד, וְעַל כֻּלָּם אֶת-רָז הָצְּלוּמִים וְהַהִתְחַדְּשׁוּת, כִּי רוֹצֶה אָנִי —

כִּי מֻכְרָח אֲנִי לִחְיוֹת לָנֶצַח, לְמַעַן אַהֲבָתִי אֵלַיִךְ לִחְיוֹת לָנֶצַח!

וְאַתְּ, מַה-יָּפָה אַתְּ גַּם בְּהִתְעַלְּמֵךְ מִמֶּנִּי תַּחַת שִׁבְעָה צְעִיפֵי-צִבְעוֹנִים וּבְהִתְאַכְזְרֵךְ לִי, קָרָה וְגֵאיוֹנָה, לֵאמֹר: עַד פֹּה — וְלֹא תוֹסִיף!

אוּלָם חַי אַהֲבָתִי, אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה אֶקְרַע מִדֵּי פַעַם בְּפַעַם אֶת-הַצְּעִיפִים מֵעָלַיִךְ וְאֶחְתֹּם בָּךְ, בָּרוֹעֶדֶת בִּזְרוֹעַי, אֶת-נְשִׁיקָתִי הַגּוֹאֶלֶת!

תּוֹשַׁב אֲדָמָה אָנֹכִי, וּבְאַלְפֵי דְמוּיוֹת וְחִידוֹת וַחֲמוּדוֹת תּוֹפִיעִי לִי עַל אֲדָמָה. אַלְפֵי שָׁנִים וְיוֹבְלוֹת לֹא יַסְפִּיקוּ לִי לְגַלּוֹת וְלִשְׂבֹּעַ כָּל-חֲמוּדוֹתָיִךְ.

אַךְ הִנֵּה אַתְּ קוֹרֶצֶת לִי כְבָר, יָפָה-זֵדוֹנָה, מִמֶּרְחַקֵּי כוֹכָבִים צוֹחֲקִים. חַי אַהֲבָתִי,

אִם לֹא בְּמֶרְחַקֵּי כוֹכָבִים צוֹחֲקִים אַדְבִּיקֵךְ! —»

כָּכָה יְדַבֵּר הַכּוֹבֵשׁ הַגָּדוֹל.

ט) גַּם גּוּף וְגַם נְשָׁמָה...

עוֹד מִקַּדְמֵי יָמִים רִחֵף חֲלוֹם הַנֵּצַח עַל רֹאשׁ הָאָדָם הַנָּבוֹן, אֲשֶׁר עָמַד קוֹמְמִיּוּת וְסָקַר וְהִקִּיף בְּעַיִן חוֹמֶדֶת כָּל-חוּג הַשָּׁמַיִם עַל תְּכֵלֶת מֶרְחַקֶּיהֶם וְעַל אִיֵּי-זְהָבָם.

וְעוֹד בְּקַדְמֵי יָמִים יָצְאוּ חִזְקֵי-לֵב בָּאָדָם לְחַפֵּשׂ בִּשְׁבִילִים רְחוֹקִים וְצוֹפְנֵי-סַכָּנָה אֶת-עֵשֶׂב צַלְמֵי-הַנֵּצַח וְאֶת-מַשְׁקֵה הָאַלְמָוֶת וּמָצְאוּ כִּמְעַט וְלֹא מָצָאוּ.

אָז הֵחֵלּוּ לִדְאֹג לַנְּשָׁמָה, כִּי תוֹסִיף לִחְיוֹת אַחֲרֵי הִפָּרְדָהּ מִן הַגּוּף. בִּשְׁמֹר נִקָּיוֹן וּבַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב, כֵּן הוֹרוּ, יָמֶיהָ תַּאֲרִיךְ אַחֲרֵי הִפָּרְדָהּ מִן הַגּוּף.

נֶחָמַת עֲנִיִּים, נֶחָמָה יָפָה — וְהַצָּרָה בְּעֵינָהּ עוֹמֶדֶת. נִשְׁבַּר הַכְּלִי וְנִשְׁפַּךְ הַיַּיִן, וּמַה-יִּתְרוֹן לִנְפוּצוֹת הַיַּיִן עַל שִׁבְרֵי הַכְּלִי, וְאִם גַּם רֵיחוֹ הַטּוֹב עוֹד בָּרוּחַ נוֹדֵף?!

וְאוּלָם שְׁתֵּי הַדְּרָכִים נְכוֹנוֹת גַּם-יָחַד; לֹא אַחַת, כִּי שְׁתֵּיהֶן יָחַד: דֶּרֶךְ הַגּוּף וְדֶרֶךְ הַנְּשָׁמָה.

נוֹשֵׂא הַגּוּף אֶת-הַנְּשָׁמָה, הַנְּשָׁמָה נוֹשֵׂאת אֶת-הַגּוּף: עַל שְׁנֵיהֶם לִהְיוֹת רְאוּיִים לְחַיֵּי הַנֵּצַח —

רְאוּיִים וּמְכֻשָּׁרִים לְהִתְחַדְּשׁוּת אֵין-סוֹף וּלְחֵשֶׁק הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה, הִיא הָאַהֲבָה הַיּוֹצֶרֶת, הַזְּקוּקָה לַנֵּצַח.

מְעַט מְעַט יִקְנֶה-לוֹ הַגּוּף אֶת-כִּשְׁרוֹן הָאַלְמָוֶת. הִנֵּה זֶה לָמַד אָדָם לְהַאֲרִיךְ יְמֵי חַיָּיו כְּדֵי-חֹמֶשׁ; מָחָר יַאֲרִיכֵם פִּי-שְׁנַיִם, שְׁלֹשָׁה.

וְאֶת-הַמַּחֲלוֹת יְבַעֵר אַחַת אֶחָת וְאֶת-הַמַּזִּיקִים יַחֲרִים מִגְּבוּלוֹ. וּכְלָמְדוֹ לְכַבֹּל אֶת-שֵׁד הַזִּקְנָה וְחָגַג אֶת-הַמִּפְלָא בְּנִצְחוֹנוֹתָיו —

אֶת-רִאשׁוֹן נִצְחוֹנוֹ אֱמֶת עַל הַמָּוֶת.

אָכֵן כָּל-עֵצָה וְכָל-מְזִמָּה לֹא תַעֲמֹד לְגוּף אָדָם, אִם הַנְּשָׁמָה בוֹ תִבְלֶה וְתִזְקַן: כַּרְסֵם תְּכַרְסְמֶנּוּ כָּרִמָּה.

אָז יֶאֱרָב-לוֹ כָּל-מִקְרֶה נִקְלֶה וְשָׁאַף לִהְיוֹת לוֹ לְמַלְאַךְ הַמָּוֶת. אַף הוּא בְּיָדוֹ יִפְתַּח אֶת-שַׁעַר בֵּיתוֹ לִרְוָחָה לִפְנֵי הַמָּוֶת.

גַּם לֹא יְהִי עִנְיָן וּצְדָקָה לָאִישׁ לְהוֹסִיף וְלִחְיוֹת, אִם לֹא הִשְׂכִּיל וְלֹא נִצַּח אֶת-חַיַּת הַיַּעַר בְּקִרְבּוֹ: טָרֹף יִטְרֹף יוֹם אֶחָד בְּשָׂרוֹ בְּשִׁנָּיו.

וְגַם הַבְּהֵמָה בָּאָדָם, הַלּוֹחֶכֶת רַק עֵשֶׂב לְתַאֲוָתָהּ, לֹא תִמְצָא חֵפֶץ בְּרִבּוֹת הַיָּמִים בְּלַעַס וְהַעֲלוֹת גֵּרָה תָמִיד; הָמֵת יְמִיתֶנָּה הַשִּׁעֲמוּם, כִּי עַל-כֵּן לָחַשׁ בָּהּ בַּסֵּתֶר, לָחֹשׁ וְצָרֹב, נִיצוֹץ מִן הָאָדָם.

כָּכָה יָבֹר לוֹ הַנֵּצַח אֶת-נֶאֱמָנָיו וְאֶת-וָתִיקָיו: הֵם הֵם עַם הֶעָתִיד.

וְעַל-כֵּן תּוֹרָה הִיא, תּוֹרָה גְדוֹלָה וּשְׁלֵמָה, תּוֹרַת הַדֶּרֶךְ אֶל חַיֵּי הַנֵּצַח. מִי הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים, יִלְמְדֶנָּה!

מִי הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים וְלֹא מָוֶת, וְאִם גַּם יִפֹּל בַּדֶּרֶךְ בְּיַד הַמָּוֶת, יֶהְגֶּה-בָּהּ יוֹמָם וָלַיְלָה, כִּי אוֹר חַיִּים הִיא וּנְהַר בְּרָכָה וְשָׂשׂוֹן עַל-פְּנֵי הַדֶּרֶךְ —

עַל-פְּנֵי הַדֶּרֶךְ הָעוֹלָה אֶל שַׁעֲרֵי הַנֵּצַח.

י) אֲנַחְנוּ, הַמֵּתִים בַּדֶּרֶךְ...

וַדַּאי: עוֹד כֻּלָּנוּ נָמוּת, עַל כָּרְחֵנוּ נָמוּת, וְדוֹרוֹת רַבִּים, דּוֹרוֹת-אָדָם אַמִּיצֵי-רוּחַ, עוֹד יִפְּלוּ בְּמִלְחֶמֶת גְּבוּרָתָם עִם אוֹיֵב-הַקְּדוּמִים וְעִם כָּל-צִבְאוֹת הַמְחַבְּלִים הָעֲצוּמִים אֲשֶׁר לוֹ.

אַךְ מִי אִישׁ-כָּבוֹד בָּנוּ וְיָשִׁיב יָדוֹ מִן הַמִּלְחָמָה? מִי יִוָּאֵשׁ וְשַׁעַל שַׁעַל, עַל חֲלָלֵינוּ, קָדִימָה נִצְעָד?

עֶלְבּוֹן הוּא הַמָּוֶת, עֶלְבּוֹן לָאָדָם; וְכָל אֲשֶׁר יִגְדַּל הָאָדָם, כֵּן יִרְבֶּה הָעֶלְבּוֹן.

וְאִם גַּם תְּהִי שְׁעַת עֲנָוָה יְתֵרָה לָנוּ, שָׁעָה רָפָה, אֲשֶׁר נַצְדִּיק עָלֵינוּ אֶת-הַדִּין לֵאמֹר:

מִי וָמָה אֲנַחְנוּ, כִּי נִדְרֹשׁ-לָנוּ אֶת-הַנֵּצַח, וַאֲנַחְנוּ לֹא הִתְכּוֹנַנּוּ וְלֹא הִתְקַדַּשְׁנוּ כָּל-צָרְכֵּנוּ לְחַיֵּי-נֶצַח?!

הֲלֹא כִּי שׁוּמָה עָלֵינוּ לְהָכִין וּלְקַדֵּשׁ אֶת-עַצְמֵנוּ וְאֶת-הַדּוֹרוֹת הַבָּאִים אַחֲרֵינוּ, הָלֹךְ וְהָכֵן וְקַדֵּשׁ גַּם אֶת-הַגּוּף וְגַם אֶת-הַנְּשָׁמָה, לַמִּלְחָמָה וְלַנִּצָּחוֹן אַחֲרֵי הַמִּלְחָמָה:

לַמִּלְחָמָה בַּמָּוֶת וּבְכָל שְׁלִיחָיו וּשְׁלִיחֵי שְׁלִיחָיו וּבְכָל רְעָלָיו הַמְּתוּקִים וְתַעְתּוּעֵי אוֹרָיו, בְּכָל מָקוֹם יָפִיץ וְיִטְמֹן, לְמַעַן צוּד אֶת-הָאָדָם בְּחֶרְמוֹ —

אֲשֶׁר יוֹסִיף הָאָדָם חֲיָלִים לַהֲדֹף אֶת-הָאוֹיֵב הָלֹךְ וְהָדֹף וַאֲשֶׁר לֹא תִרְפֶּה רוּחוֹ וְלֹא תִשַּׁח גַּם בְּבוֹא הָאָסוֹן,

אֲשֶׁר לֹא יֹאמַר: מַה-בֶּצַע בַּמִּלְחָמָה וְהָאוֹיֵב קַדְמוֹן וּמְלֹא-כָל-

הָעוֹלָם תָּקְפּוֹ וְהַמַּפָּלָה הַגְּדוֹלָה וְהָאַחֲרוֹנָה תָּבוֹא, אִם תַּקְדִּים וְאִם תְּאַחֵר;

וְלֹא יֹאמַר: מַה-בֶּצַע בַּחַיִּים וּבְקָרְבְּנוֹת הַחַיִּים וּבְכָל-הַטֹּהַר וּבְכָל הַיֹּפִי וּבְכָל-עֲמַל דֶּרֶךְ הָעֲלִיָּה לִמְרוֹמִים לֹא-יְדוּעִים וְהַמַּפָּלָה הַגְּדוֹלָה וְהָאַחֲרוֹנָה תָּבוֹא, אִם תַּקְדִּים וְאִם תְּאַחֵר;

וְלֹא יְחָרֵף בְּסוֹפוֹ וְלֹא יְעַוֶּה שְׂפָתָיו לֵאמֹר: מָה הוּא נֵצַח? מַה-נִּצָּחוֹן? וּמָה אָדָם? הַכֹּל הֶבֶל וּמִשְׂחַק רְמִיָּה!

וְלַנִּצָּחוֹן — לָאָדָם, לָאָדָם הָאוֹהֵב וְהַיּוֹצֵר, אֲשֶׁר דַּרְכּוֹ עוֹלָה לְמַעְלָה, דֶּרֶךְ גְּבוּרוֹת וְנִצְחוֹנוֹת, דֶּרֶךְ נְצָחִים —

לָאָדָם וּלְחַיֵּי אָדָם, חַיֵּי גוּף וּנְשָׁמָה צִלְיֵי-חֵשֶׁק וּכְלִילֵי-עֹז-וָיֹפִי, אֲשֶׁר יִהְיוּ רְאוּיִים לִהְיוֹת נִחְיִים לָנֶצַח,

אֲשֶׁר לֹא יִפֹּל בְּאַחַד הַיָּמִים הַנִּצָּחוֹן לָאָדָם כַּאֲשֶׁר בַּל-יוּכַל שְׂאֵתוֹ וְלֹא יְדַכְּאֶנּוּ בְּכֹבֶד נִטְלוֹ תַּחַת הֱיוֹת לוֹ לִכְנָפָיִם:

כִּי שִׁבָּרוֹן הוּא כָּל-נִצָּחוֹן גָּדוֹל וְסַכָּנַת נְפִילָה לְאָחוֹר וּשְׁקִיעָה מִן הָאָדָם אֶל הַחֲזִיר וְאֶל הַגָּרוּעַ מִן הַחֲזִיר, אֶל הַכֶּלֶב הַשּׁוֹטֶה;

כִּי קַנֹּא הָאוֹיֵב וְשׁוֹמֵר עֶבְרָה וּלְעוֹלָם לֹא יִסְלַח לָאָדָם אֶת-מַפַּלְתּוֹ,

כִּי אָרֹב יֶאֱרֹב תָּמִיד בְּאֶלֶף עֵינַיִם לְכָל-מוּם וּלְכָל-עֶרְוָה בִּגְבוּלוֹת הַמְנַצֵּחַ, לְמַעַן שׁוּב וְהִשְׁתָּעֵר עָלָיו פִּתְאֹם, רַעֲנָן וּצְמֵא-נְקָמוֹת, וְהִכּוֹתוֹ מַכָּה רַבָּה וְנִצַּחַת.

וַאֲנַחְנוּ וְכָל-הַדּוֹרוֹת הַבָּאִים אַחֲרֵינוּ, אֲשֶׁר עוֹד כֻּלָּנוּ נָמוּת, עַל-כָּרְחֵנוּ נָמוּת,

הֲלֹא תְּהִי זֹאת נֶחָמָתֵנוּ, כִּי לֹא לָרִיק חָיִינוּ וְלֹא נִלְחַמְנוּ לַשָּׁוְא, כִּי הָיִינוּ לִשְׁלַבִּים חֲדָשִׁים בְּסוּלַּם הַחַיִּים, בּוֹ יַעֲלֶה הָאָדָם חָתֹר וְעָלֹה בְּדַרְכּוֹ אֶל הַנֵּצַח,

וַהֲלֹא גַם אֲנַחְנוּ שָׁתִינוּ מִמַּעְיְנוֹת הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה, מַעְיְנוֹת אֱלֹהִים, וּרְצוֹן הַנֵּצַח כָּבַשׁ לָנוּ מֶרְחַקִּים חֲדָשִׁים וּפְלָאִים חֲדָשִׁים, אֲשֶׁר הֵשִׁיבוּ גַם הִרְהִיבוּ רוּחֵנוּ.

וְהַאִם לֹא חָרַד וְלֹא גָאָה כַּיָּם לִבֵּנוּ, וְלֵב כָּל-דּוֹר אַחֲרֵינוּ אִם לֹא יֶחֱרַד וְלֹא יִגְאֶה מִגִּיל אֵין-חֵקֶר, לְמַרְאֵה הָאוֹר הַגָּנוּז,

אוֹר אֶלֶף הַיְקָרוֹת, הַהוֹלֵךְ וּבוֹקֵעַ מֵרָחוֹק, הוֹלֵךְ וְחָזֵק, הוֹלֵךְ וְקָרֵב —

עַד יָבוֹא דוֹר הַנִּצָּחוֹן הַגָּדוֹל, אֲשֶׁר יַעֲטֶה אֶת-הָאוֹר הַגָּנוּז כַּשַּׂלְמָה וְעַל גֵּאוּת רֹאשׁוֹ נֵזֶר הָאַלְמָוֶת,

דּוֹר צָעִיר לָנֶצַח וְחַי חַיִּים גְּדוֹלִים וְיָפִים לָנֶצַח, וְהוּא עֶצֶם מֵעֲצָמֵינוּ וּבָשָׂר מִבְּשָׂרֵנוּ —

לוֹ, לָרָחוֹק, נִשְׁלַח בְּמוֹתֵנוּ אֶת-בִּרְכָתֵנוּ, בִּרְכַּת אָבוֹת.

יא) לוּ יַמְרִיא רְצוֹן הָאָדָם...

וְהִנֵּה אֲנִי רוֹאֶה תִמָּהוֹן עַל פְּנֵי רַבִּים וְרֶטֶן חֲרִישִׁי חוֹמֵק עוֹבֵר סָבִיב: «מַה-זֶּה? חֲלוֹם חָדָשׁ? אֱמוּנָה חֲדָשָׁה? הַאֻמְנָם לֹא יָדַע הָאִישׁ, כִּי אָפְסָה כָל-אֱמוּנָה?»

אָמְנָם כֵּן, שָׁמַעְתִּי אוֹמְרִים: אָפְסָה הָאֱמוּנָה. שָׁמַעְתִּי וָאֶצְחַק בְּקִרְבִּי: מִי הוּא הַלֵּץ אֲשֶׁר נָתַן בְּלִבָּם אֶת-הָאֱמוּנָה הַ ז א ת?

וְעַתָּה שִׁמְעוּ אֵת אֲשֶׁר אַגִּיד לָכֶם: אֵין אָדָם בְּלִי אֱמוּנָה. כּוֹפֵר בֵּאלֹהִים מַאֲמִין בַּשָּׂטָן! אִם יֵדַע זֹאת וְאִם לֹא יֵדָע.

וְאַף זֹאת אַגִּיד לָכֶם: כְּגֹדֶל הָאָדָם תִּגְדַּל אֱמוּנָתוֹ, אִם בֵּאלֹהִים וְאִם בַּשָּׂטָן, אִם יוֹדֶה וְאִם לֹא יוֹדֶה.

וְאַתֶּם כֻּלְּכֶם אֲשֶׁר תִּתְפָּאֲרוּ: אָפְסָה הָאֱמוּנָה! מַאֲמִינִים כֻּלְּכֶם בָּאֱלִילִים קְטַנִּים, בַּחֲלוֹמוֹת וּבְאוֹתוֹת וּבְכָל הַבְלֵי-שָׁוְא, וּבְכֹחַ עִוֵּר תַּאֲמִינוּ, אֲשֶׁר שְׁמוֹ מַזָּל, וּבְכֹחַ כְּפוּת, אֲשֶׁר חֹק יְכֻנֶּה: כֹּחוֹת הַשָּׂטָן הֵם, אִם לֹא כֹחוֹת אֱלֹהִים, אִם תּוֹדוּ וְאִם לֹא תוֹדוּ.

וְאַנְשֵׁי הַמַּדָּעִים, אֲשֶׁר זֹה תַאֲוָתָם לַהֲפֹךְ כָּל-חַי לְפֶגֶר וּלְהַפְרִידוֹ לַחֲלָקָיו, הֲלֹא גַּם הֵם לֹא יִמָּלְטוּ מִן הָאֱמוּנָה, אִם גַּם שֵׁמוֹת שׁוֹנִים בִּמְבוּכָתָם לָהּ יִקְרָאוּ: אַף הֵם עַד הַשָּׂטָן יַגִּיעוּ, אִם לֹא עַד אֱלֹהִים.

וְגַם הָאִישׁ הַמִּתְיַהֵר לֵאמֹר: לֹא אֵל וְלֹא שָׂטָן, כִּי אִם אֲנִי, הָאָדָם! אַךְ מָעוֹן יִקְבַּע לָאֵל אוֹ לַשָּׂטָן אֲשֶׁר לוֹ אוֹ לִשְׁנֵיהֶם יַחַד, מָעוֹן צַר, אֲשֶׁר לֹא יְכִילֵם וְעַד מְהֵרָה יַהַרְסוּהוּ.

וַאֲנִי, אֲשֶׁר בָּאתִי לִתְלוֹת מֵעַל רָאשֵׁכֶם תִּקְוָה חֲדָשָׁה וְאֹמֶץ

חָדָשׁ לִנְטֹעַ בִּלְבַבְכֶם, הֵן לֹא אַסְתִּיר מִכֶּם, כִּי בְשֵׁם אֱלֹהִים בָּאתִי,

בְּשֵׁם אֱלֹהִים, הַשּׁוֹכֵן בַּכֹּל וּמֵעַל לַכֹּל, וְגַם בְּלֵב הָאָדָם יִשְׁכֹּן וִידַבֵּר, בְּלֵב הָאָדָם הַיּוֹדֵעַ לְהַקְשִׁיב לְקוֹלוֹ.

כִּי מֶה הָיָה דְבָרַי אֲלֵיכֶם וּמַה כָּל-חֲזוֹן נַפְשִׁי הַסּוֹעֶרֶת שְׁחָקִים, לוּלֵא הַקֶּשֶׁר מֵאָז וּמֵעוֹלָם וְעַד עוֹלְמֵי-עוֹלָם אֶת אֱלֹהִים?!

וְזֹאת הָאֱמוּנָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם, אוּלַי חֲדָשָׁה הִיא בְּצִיץ וְצַמֶּרֶת, לֹא בְשָׁרָשֶׁיהָ, הַיּוֹנְקִים כֻּלָּם מִמְּקוֹר הָאַהֲבָה וְהָאֵמוּן לֵאלֹהִים.

וְזֶה הַמִּפְנֶה הָרַב וְסוֹד הַפְּרִיחָה אֲשֶׁר לָאֱמוּנָה הַזֹּאת: כִּי יַגִּיעַ הָאָדָם בְּדֶרֶךְ הַטֶּבַע אֶל אֲשֶׁר חָלַם לְהַגִּיעַ בְּדֶרֶךְ הַנֵּס.

יֶלֶד הָיָה הָאָדָם וְרַךְ-אוֹנִים, עַל-כֵּן אָהַב לַחֲלֹם עַל מַעֲשֵׂי-נִסִּים. גָּדַל הָאָדָם וְנִשְׁלַח לְנַפְשׁוֹ וְהַבְּרָכָה תְּלַוֵּהוּ: עֲזֹר לְנַפְשְׁךָ וֵאלֹהִים יַעַזְרֶךָּ.

וְעַל-כֵּן דֶּרֶךְ הָרָצוֹן הִיא דֶּרֶךְ הָאָדָם. וְאִם כָּל-כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם יִכְבּוּ, עוֹד יִמְצָא רְצוֹן הָאָדָם דַּרְכּוֹ בַחֹשֶׁךְ.

וְאוּלָם כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְבּוּ לְעוֹלָם, וְהֵם קוֹרְאִים לָאָדָם וְרוֹמְזִים לוֹ דַּרְכּוֹ — אֶל הַנֵּצַח!

אָכֵן אֱמוּנָה הִיא. וְאֵי מַשָּׂא-נֶפֶשׁ כַּבִּיר, אֵי רָצוֹן יוֹצֵר, אֲשֶׁר לֹא הָיָה בוֹ מִן הָאֱמוּנָה וּמִיקוֹד-לַהַט הָאֱמוּנָה? וְרַק אֲשֶׁר הָאָדָם, הַשָּׁלוּחַ לְנַפְשׁוֹ, יִבְחַר לְדַבֵּר עַל מַשָּׂא-נֶפֶשׁ, לְדַבֵּר עַל רָצוֹן.

לוּ יְהִי כֵן! לוּ יַמְרִיא וְיִסְעַר רְצוֹן הָאָדָם אֶל מַשָּׂא-נַפְשׁוֹ הָעֶלְיוֹן וִיטַאטֵא הַשְׁמֵד וְטַאטֵא אֶת-כָּל-מַעְצוֹרָיו עַל דַּרְכּוֹ! וְרַק אֲשֶׁר לֹא יִשְׁכַּח הָאָדָם אֶת-מְקוֹר מְקוֹרוֹת חַיָּיו וְגַעְגּוּעֵי חַיָּיו וְכֹחוֹתָיו,

וְאֶת-עַיִן אֱלֹהִים יִזְכֹּר, הַצּוֹפִיָּה עָלָיו לְטוֹבָה.

בּוֹ, בֵּאלֹהִים, יִמְצָא הָעוֹזֵר לְנַפְשׁוֹ אֶת-הַבִּטָּחוֹן הָאַחֲרוֹן וְאֶת-הָעֶזְרָה הָאַחֲרוֹנָה.

יב) רַק תַּחֲנוֹת בַּדֶּרֶךְ...

וְעַתָּה, אַחַי, אֲשֶׁר הִגִּיעַ דִּבְרֵי אֲלֵיכֶם, לְכוּ וְשׁוּבוּ אִישׁ אֶל מְקוֹמוֹ וְאֶל פְּקֻדָּתוֹ וּשְׂאוּ בְלִבְּכֶם אֶת-בְּשׂוֹרָתִי הַגַּאָה, בְּשׂוֹרַת חַיֵּי הָאַלְמָוֶת.

כִּי תְהִי לְחֵלֶק מִלִּבְּכֶם וּבְדֶפֶק דִּמְכֶם קוֹלָהּ יְצַלְצֵל, קוֹל-רְנָנוֹת, וְעַד קָטֹן סִיבֵי עוֹרְכֶם כֹּחָהּ הַמְחַדֵּשׁ יַבְקִיעַ,

עַד אֲשֶׁר תֵּהָפֵךְ וּתְהִי לְמַשָּׂא-נֶפֶשׁ לָכֶם, וּמַשָּׂא-הַנֶּפֶשׁ יְהִי לְרָצוֹן אַדִּיר, וְהָרָצוֹן לְשַׁלְהֶבֶת אֱמוּנָה חַיָּה.

וּבְשִׁבְתְּכֶם אַחֲרֵי-כֵן עַל מְלַאכְתְּכֶם וְהָיְתָה כָּל-מַחֲשָׁבָה וְכָל-תְּנוּעָה לָכֶם כְּחֵלֶק מֵרִנַּת לִבְּכֶם, רִנַּת רְצוֹן הַנֵּצַח,

וְגַם הַמְּכוֹנָה, אֲשֶׁר תַּעֲבֹד בַּעֲבוּרְכֶם, בְּגִיל תַּעֲנֶנָּה.

וּבַאֲשֶׁר תֵּלְכוּ וּבַאֲשֶׁר תַּחֲנוּ וְהָיוּ כָּל-הַדְּרָכִים וְכָל-הַתַּחֲנוֹת בַּדֶּרֶךְ אֶל הַנֵּצַח,

הִיא דֶּרֶךְ הָעֲלִיָּה לָאָדָם וְנִצְחוֹנוֹ עַל הָרַע וְעַל-הַמָּוֶת.

אָכֵן רַבִּים בְּנֵי-אָדָם, אֲשֶׁר כִּנְמָלִים יָרוּצוּ שָׁמָּה וָהֵנָּה, טְרוּדִים כָּל-הַיּוֹם וּטְרוּפֵי-חוּשִׁים, וְלֹא יִרְאוּ וְלֹא יִתְבּוֹנְנוּ אֶל מְקוֹר הָאוֹר, הַשּׁוֹפֵעַ עַל רֹאשָׁם וְנוֹתֵן חַיִּים לָהֶם וָכֹחַ וְחֵפֶץ לַחַיִּים —

אַל יְהִי חֶלְקְכֶם עִמָּהֶם!

אַף יֵשׁ בְּנֵי-אָדָם, אֲשֶׁר מַטָּרָה לָהֶם, קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה, וְהֵם כְּסוּסִים בַּמִּדְבָּר יִשְׁטְפוּ יָשָׁר לִפְנֵיהֶם וְלֹא יַבִּיטוּ יָמִין וּשְׂמֹאל וְכָל-יֶתֶר הָעוֹלָם כְּמֵת עַל סְבִיבָם —

אַל יְהִי חֶלְקְכֶם עִמָּהֶם!

כִּי לֹא נִמְלָה הָאָדָם וְלֹא סוּס בַּמִּדְבָּר. בְּקֶרֶב לִבּוֹ נָשֹׂא יִשָּׂא אֶת-מְקוֹר הָאוֹר וְאֶת-הָעוֹלָם הַנֶּעְלָם מֵעֵינָיו בְּסָעֲרוֹ אֶל הַמַּטָּרָה!

וְיָדֹעַ יֵדַע: כָּל-הַמַּטָּרוֹת רַק תַּחֲנוֹת הֵן בַּדֶּרֶךְ אֶל הַמַּטָּרָה הַנַּעֲלָה מִכֹּל, אֶל תִּפְאֶרֶת חַיֵּי הַנֵּצַח.

וְאַף הִיא אוּלַי רַק תַּחֲנָה בַּדֶּרֶךְ אֶל מַטָּרָה נַעֲלָה מִמֶּנָּה.

אָמְנָם, אֶת-כָּל-הָאָדָם עַל כֹּחוֹתָיו וּסְגוּלוֹתָיו עַל הָאָדָם לְהָרִיק בְּשָׁאֳפוֹ אֶל מַטְּרוֹתָיו הַקְּרוֹבוֹת וְלִהְיוֹת לְאֵשׁ וּלְאֵפֶר בְּהִלָּחֲמוֹ בָּרָע — בָּרָע אֲשֶׁר בּוֹ וַאֲשֶׁר עַל סְבִיבוֹ:

כִּי רַב עוֹד הָעָוֶל עַל אֶרֶץ וְרַבָּה הַזֻּהֲמָה, אֲשֶׁר הֵם חֶרְפָּה וְקָלוֹן לָאָדָם, וְאֵיךְ יִחְיֶה הָאָדָם בְּתוֹךְ הַחֶרְפָּה וְהַקָּלוֹן?!

וְרַבִּים הֵם וַעֲצוּמִים צִבְאוֹת הָאֲבַדּוֹן עַל דֶּרֶךְ הָאָדָם, וְהֵם סַכָּנָה וּמַעְצוֹר לוֹ וּפַחַד-תָּמִיד, וְאֵיךְ יִחְיֶה הָאָדָם בְּתוֹךְ הַפַּחַד וְאֵיךְ לֹא יַהֲרֹס אֶת-הַמַּעְצוֹרִים?!

אוּלָם גַּם עַל הַקְּטַנָּה וְהַקְּרוֹבָה בַּמַּטָּרוֹת לִהְיוֹת מְקֻדֶּשֶׁת בִּקְדוּשַּׁת הַמַּטָּרָה הַנַּעֲלָה אֲשֶׁר בְּמֶרְחַקֵּי-מֶרְחַקִּים:

בִּרְצוֹן הַנֵּצַח אֲשֶׁר בָּכֶם תְּקֻדָּשׁ!

כָּכָה תַּאֲרִיכוּ יָמִים וּנְעוּרֵיכֶם יִבְלוּ וְיָשׁוּבוּ לִפְרֹחַ עִם כָּל-מַטָּרָה חֲדָשָׁה וְכָכָה תִטְעֲמוּ בְּכָל-נִצָּחוֹן מִטַּעַם מַשְׁקֵה הָאַלְמָוֶת.

וְגַם בְּהַשְׁלִיכְכֶם נַפְשְׁכֶם מִנֶּגֶד, בְּיוֹם תְּשׁוּקָה עַזָּה וְסַעַר-אוֹן מִלְחָמָה, וְהָיָה לָכֶם כְּמוֹ קְפַצְתֶּם קְפִיצָה אַחַת רַבָּה,

מֵעַל לְנַהֲרֵי נַחֲלֵי הַזְּמַנִּים קְפַצְתֶּם וּמֵעַל לְכָל מְצוּלוֹת הַזְּמַנִּים, עַד לִפְנֵי שַׁעֲרֵי הָאַלְמָוֶת.

יוֹם יָבוֹא וְאֶחָד מִבְּנֵי בְנֵיכֶם יָטוּס טִיסַת-שְׁחָקִים גֵּאיוֹנָה וְיִפְתַּח בְּמַפְתֵּחַ-זָהָב אֶת-שַׁעֲרֵי הָאַלְמָוֶת —

יוֹם אֱלֹהִים, יוֹם גְּאוּלָּה וּפֶתַח תִּקְוָה חֲדָשָׁה, גָּדוֹל וְנִשָּׂא כְּיוֹם בּוֹ קָם הָאָדָם עַל רַגְלָיו וּמִצְחוֹ לַמָּרוֹם וְאוּלַי נִשָּׂא מִמֶּנּוּ —

תְּהוֹמוֹת יָחִילוּ וְשֶׁטֶף זְהָרִים חֲדָשִׁים וּפְלָאִים וּשְׂמָחוֹת, לֹא שְׁעָרוּם קַדְמוֹנִים, יִפְרֹץ בַּהֲמוֹן גַּלָּיו בְּעַד פֶּתַח הַשַּׁעַר, יִגְאֶה וְיִפְשֹׂט וְיָצִיף שָׁמַיִם וָאָרֶץ.

נֹגַהּ רָחוֹק-רָחוֹק מִיַּם הַזְּהָרִים וְהַשְּׂמָחוֹת וְהַפְּלָאִים הָהֵם יַעֲלֶה לְעֵינֵיכֶם אַתֶּם, כָּל-שׁוֹאֲפֵי אֱמוּנֵי הַנֵּצַח, בְּטֶרֶם תִּסָּגַרְנָה, שְׁכוּרוֹת הֲדַר-אֱלֹהִים-וְאָדָם בִּמְנוּחָה תִּסָּגַרְנָה, וְעַל שִׂפְתֵיכֶם בִּרְכַּת הַחַיִּים הַגְּדוֹלִים,

הַחַיִּים הָעוֹלִים בַּנֵּצַח.

ספורים
ושירים

מתתיה שהם

אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל

לֶךְ־לְךָ...

פִּתְאֹם בָּא הַדָּבָר, כְּצָו תָּמִיר כָּבֵד עָלַי,
וְלֹא יָכֹלְתִּי עוֹד עֲמוֹד בּוֹ —
וְכִבְשׂוֹרָה פוֹזֶזֶת לְכָרוֹז פִּלְאִי,
הַמַּכְנִיסָה שִׂמְחָה וּמַזְמִינָה-דוֹחֶקֶת:
קוּם, הִזְדָּרֵז, הָאִישׁ, לֶךְ-לְךָ — הוֹי, מוֹעַדְךָ מָלֵא!
כִּי הֲיוּכַל הֱיוֹת שֶׁיִּתְפַּלֵּט אִישׁ כָּל-יָמָיו
לְאַרְצוֹת עַם וָעָם, וַאֲשֶׁר יִלְחַךְ הָאִישׁ
סְפִיחֵי שִׁלְפֵי כָּל-גּוֹי בִּמְלוֹא תֵבֵל,
וּמוֹלַדְתּוֹ לֹא יַחֲז — וְיָמוּת?...
וַהֲיוּכַל הֱיוֹת אֲשֶׁר יַחְבֹּק הָאִישׁ
בְּצִלְלֵי כָּל-דֶּרֶךְ מַדְשִׁיאָה, כָּל-שְׁבִיל מַפְרִיא,
אִמּוֹת פּוּנְדָּקִיּוֹת — אִשּׁוֹת כָּל-מְלוֹנֵי אָרֶץ,
וְלֹא יִטְעַם שַׁד הוֹרָתוֹ בַּנֵּצַח — וְיִסְתַּלֵּק?...
וְאֵיךְ תִּשְׂבַּע עֵינוֹ מִכָּל שִׁמְשׁוֹת שָׁמַיִם
בְּכָל פִּרְזוֹת שְׁקִיעוֹת וּבְכָל מִבְקַע שְׁחָרִים,
וְאֶת שִׁמְשׁוֹ שֶׁלּוֹ לֹא יֵרֶא הַגְּדוֹלָה
עַל-פְּנֵי שְׁמֵי שָׁמָיו בִּכְנָעַן?

פִּתְאֹם הִתְאוֹנְנוּ-הִתְרוֹנְנוּ שַׁלְהֵי נְעוּרַי,
כִּי כּוֹסְסוּם, טְרָפוּם גַּעְגּוּעֵי מוֹלֶדֶת;
וַאֲגָדוֹת בָּקְרֵי יַלְדוּת אִכְּלוּ, רָקְחוּ
בְּאֶרֶס-מֶתֶק מְרוֹרֵי דְמֵי בַגְרוּתִי —
וַיִּנְהֲקוּ שְׁכוּלִים בְּעִצָּבוֹן וָרֹן:
כִּי פְקָדָם שׁוּב אֱלֹהֵי רֵאשׁוֹתֵיהֶם —
וְאָצַל לַמּוֹלֶדֶת.

בֶּהָרִים

וּבְדַרְכִּי וַאֲנִי עַל גְּבוּל שְׁפֵלוֹת צָפוֹן —
וּזְקוּפֵי גְאוֹן-זַעַם הֶהָרִים נִסּוּ פֹּה לְעָצְרֵנִי:
גַּרְמֵיהֶם רָכְסוּ, סִמְּרוּ אָזְנוֹתֵיהֶם,
וּמִנֶּגֶד הִתְיַצְּבוּ שְׁלוּבֵי הַשֶּׁכֶם, רְגוּזֵי קָדְקֹד,
וַיְאַיְּמוּ עָלַי בִּכְתָב צַלְּקוֹת סְלָעִים,
וּבִמְרִי הָמוֹן צָפוּף, עוֹטֵף מִקְשַׁת דְּמָמָה —
וַיְזַנֵּק כָּל-כֵּף כְּשֶׁלֶד לַעֲנַק-קְדוּמִים,
שֶׁגִּלְּפוּ קְרָבָיו וּבְאֵלֶם הַשָּׁבָץ גָּחַן
וַיְפַשֵּׂק מְטוֹת כְּתֵפָיו, קִמֵּר אֶת-שִׁדְרָתוֹ,
כְּסַבָּל קַנְאָן, שׂוֹטֵן, מוּכָן מִשֵּׁשֶׁת הַיָּמִים
עַל סַף חֲנֻכַּת עוֹלָם רַעֲנָן,
לְהַחֲזִיר לַתֹּהוּ כָּל-גְּנֵבַת בְּרֵאשִׁית,
שֶׁהִפְלִיט לוֹ אֱלֹהִים בּוֹרֵא — — —
כֹּה רִתְּקוּ הָאַלְפִּים רֶכֶס עַל-גַּב רֶכֶס, רֹגֶז עַל-פְּנֵי רֹגֶז,
כִּמְפַקְּדֵי כָּל-סַעַר וְעָרְפָּם לַשָּׁמֶשׁ...

הָיָה עֶרֶב: עֲרָפֶל רִפֵּט פָּרֹכֶת רְטֻבָּה
בֵּין צַלְּעוֹת הָרִים מְקֻטָּעוֹת-פְּרוּמוֹת,
וְצִלְהֵב הָאֹפֶק כַּרְכֻּבָּיו.
הֶהָרִים הֵעִיקוּ עַד לְאֵין נְשׂוֹא
בְּשַׁלְוַת שְׁכוֹל גֵּא, שֶׁלֹּא אִכְפַּת לוֹ
בְּכָל בְּרִיּוֹת הַשֶּׁפֶל הַזְּקוּקוֹת
לְתִקְוָה מְעַט וַחֲמִימוּת וּפִיּוּסִים...
אָז נָזְפוּ בִי הֶהָרִים: אַל תִּתְפַּתֶּה,
הַתַּיָּר!... לְאָן!... הוֹי, הַאֶפְשָׁר כִּי לֹא זָקַנְתָּ
בִּצְפוֹנֵנוּ עוֹד דַּיֶּךָ, לֹא חָכַמְתָּ
לְהַלְעִיג לְכָל בְּדָיוֹת דָּרוֹם וָקֶדֶם
וְלִנְהִי-חִנָּם שֶׁל דָּם תָּשִׁישׁ, חוֹלֶה
וּמְשֻׁחָן מֵאָז לְהֶבֶל חֶזְיוֹנוֹת גְּאוּלָּה:
הַפִּתְרוֹן הוּא בָּנוּ, כְּבַתּוּק-גּוֹרָל קְרוּשׁ-אוֹר,
וּבְמֵצַח קָרְחֵינוּ, בְּמִגְלַד דָּמִים, סֵיפוֹ נָעָץ —

וְרַק תַּרְמִית בְּרֵאשִׁית הִיא הַמְשַׁכְּנוֹ בְעֵדֶן,
וּכְאִלּוּ תִשְׁמֹר עָלָיו בְּחֶרֶב מִתְהַפֶּכֶת —
חִישׁ הֲפֹךְ צָפוֹנָה, הִתְעַשֵּׁת, הָאִישׁ!...
וַאֲנִי לֹא נְסוּגוֹתִי וּבַסֵּתֶר לִי יָדַעְתִּי:
אֵלֶּה הֵם גּוֹשֵׁי הַחֹמֶר, שֶׁצָּבַר עַל הָאָבְנַיִם
אֱלֹהֵי בִּגְבֹר בּוֹ חֶסֶד אָמָנִים רִאשׁוֹן,
וּבְגַבְּלוֹ אֶת מוֹלַדְתִּי וַאֲחִיוֹתֶיהָ,
מֵאַרְבַּע נַהֲרוֹת מִזְרָח וְעַד סַלְעֵי תַרְשִׁישׁ —
וְהֶעְדִּיף הַגִּיר וְהַחֵמָר, הַנֶּתֶר וְהַשֹּׁהַם,
וְשֵׁישִׁים סְמֻקִּים וּמְפֻחָמֵי גִידִים,
וַיִּטְּשֵׁם עָלָיו-הַשֶּׁפַע לַהֶפְקֵר, וּשְׁכוֹר
יְצִירַת-מִכְלוֹל לֹא שָׁת לִבּוֹ לְזָמַם הַנִּרְגָּנִים.

— — —

יֵשׁ הָרִים לִי בַּמּוֹלֶדֶת, שָׁם יַד אֱלֹהִים
בְּקָנֶה מְדָדָם, אִזְּנָם, וּבְשֶׂרֶד צַלְעוֹתָם תֵּאַר,
וּבְדִגְלֵי תְמָרִים גְּדָרָם וּבְכִידוֹנֵי בְרוֹשִׁים,
וּבְשַׁפְרִיר תַּרְשִׁישׁ סְפָנָם,
וְסַהֵד אוֹתָם לִי לְגָלוּת וּלְנִחוּמֵי שְׁבוּת —
עוֹד לֹא רְאִיתִים, אַךְ אַכִּירֵם מִשְּׁנוֹת יַלְדוּת,
כִּי עַל-כֵּן נִתְוַדְּעוּ אֵלַי מִדְּבַר חוֹזָי: הָרֵי
יִשְׂרָאֵל, שִׁמְעוּ דְבַר אֲדֹנָי — — —

הַיָּם

וַאֲנִי עוֹד לֹא אֵדַע מַחְצֶבֶת רֵאשׁוּתִי —
טֶרֶם לִי הֻגַּד, הֲמִיַּבֶּשֶׁת נַהֲרַיִם
אוֹ מִמִּפְרְצֵי יַם-סוּף
לִי רִאשׁוֹן שִׁבְטֵי הַתְּוָה נְתִיב דּוֹרוֹתָיו;
אִם עַל עוֹר נָמֵר כָּרְעָה לָלֶדֶת אֵם גִּזְעִי,
אֵשֶׁת אָב-צַיָּד, שֶׁעַל פְּנֵי פִּרְזוֹתָיו הַמְאֹהָלוֹת
נִתְחַנַּכְנוּ טֶרֶם אָהֳלֵינוּ נִתְקַשְּׁרוּ, עָפְלוּ
לְנִינְוֵה, בָּבֶל וִירוּשָׁלָיִם...

אוֹ אוּלַי רֵיחוֹת-יָם מְלוּחִים גֵּרוּ נְחִירַי
הוֹרָתִי בְּפֶלֶא תַּרְשִׁישִׁים וְאוֹפִירִים,
כִּי חִבְּלָה, הָרְתָה גְדוֹלֵי נוֹטֵי יַמִּים,
וְתָרְנֵי-גָאוֹן קָבְעוּ מוֹנִיטִין יִחוּסִי ?...
וַאֲנִי עוֹד לֹא אֵדַע, אִם צוֹר אָחוֹת הָיְתָה לִי אוֹ אוֹיֶבֶת,
וְנִמְלֵי צָרָב וְהֹדוּ מְכוּרוֹת אוֹ קַדְמוֹנֵי שׁוּקֵי שִׁבְיָה:
לֹא נִגְלָה עַד הֵנָּה לִי, מֵאַיִן דֶּרֶךְ תּוֹלְדוֹתַי מוֹשֵׁךְ,
הָעוֹקֵף שְׁדוֹתַיִם עֲשִׁירֵי פִּרְיָה וָקֶטֶל —
וְשַׁלְמָה אֲהַבְתִּיךָ כֹּה, הַיָּם, וְצָהֲלוּ לְךָ חוּשַׁי
כִּלְקְרַאת מוֹדָע יָשָׁן, שֶׁזֶּה דּוֹרֵי-דוֹרוֹת שְׁכַחְתִּיו,
וְדָמַי גִּמְאוּ אֶת-הֲמִיתְךָ, נִזְדַּעְזְעוּ, שָׁכְכוּ
לְבָשְׂמֵי נְעוּרַי וּלְעֶצֶב נִשְׁכָּחוֹת — — —

— — — וְהַיָּם שִׁכֵּר, פִּתָּה, קָסַם לִי זִכְרוֹנוֹת
מַפְלִיגִים בְּמַאֲפֵל זְמַנִּים, בְּהִירִים-בְּדוּיִים:

הָהּ, נִשְׁבַּעְתִּי, אִם לֹא הִכַּרְתִּיךְ, אַדְמַת אִיטַלְיָה,
אַף כִּי כְּבָר שָׁכַחְתִּי, אֵיךְ בָּרִאשׁוֹנָה,
בְּקַדְמַת עִתִּים, גִּשְּׁשׁוּ מְשׁוֹטַי בְּמִפְרָצַיִךְ:
הַכְּסוֹחֵר כְּנַעַן, מִשְׁתַּחֵץ בְּתַרְבּוּתוֹ, רוֹדֶה,
בְּפִרְאֵי שְׁכֵנָיו — אוֹ מֵהָרֵי יְהוּדָה מוֹרֵד שָׁבוּי ?
אוֹ, יוֹרֵשׁ שְׁנֵיהֶם, עַתָּה זָכַרְתִּי
בְּשֵׁם אַוִּירֵךְ הֶחָם, צִנַּת שֵׁישֵׁךְ
הַמַּגִּיד, בּוֹ הֵיכָלַי פֵּאַרְתִּי בְּצִידוֹן וּגְבָל —
וְאֶזְכֹּר עוֹד מִשְׁנֶה-בֶּשֶׂם מְיֻחָם-חָרִיף
וּמְצֻנָּן שֵׁישׁוֹ הַחַי לִבְנוֹתַיִךְ הַפִּרְאוֹת,
שֶׁפִּתִּיתִי אֶל סִפּוּן אֳנִיּוֹתַי,
וּצְנוּעוֹת וּמִתְאַפְּקוֹת הֵן לֹא יָכְלוּ עֲמוֹד
בְּפוּכַי, עֲדָיַי, וֶאֱלִילַי וּבְצִבְעוֹנֵי גְלוֹמַי...
וּבְשִׁבְיַת זְרוֹעַי, מִסֵּתֶר עַגְבֵיהֶן, חָלְמוּ הֵרָיוֹן
גִּבּוֹרֵי בָנִים, כּוֹבְשֵׁי כָּל-חֶמֶד מִזְרָחִי — — —

וְאַתֶּם, תַּחֲנוֹת-יַמֵּי הָעַתִּיקוֹת — אִיֵּי יָוָן,
הֲתוּכְלוּ לְהִתְנַכֵּר לִי וּכְמִקֶּדֶם גַּם עַכְשָׁו

תְּשַׂנְּסוּ סְבִיבָי אֱזוֹר-גַּלִּים חָרוּץ, יָרֹק, חַכְלִיל:
מֵרָחוֹק אֶרְאֶה עוֹד שֶׁסֶף הַמִּכְרוֹת,
שֶׁגַּרְזֶן סַחֲרֵי פָּעַר בֵּין הָרֵיכֶם,
בַּעֲגֹן צִיֵּי אָז בְּנִמְלֵי רוֹדָן, כַּפְתּוֹר,
לְצַפּוֹת מִשָּׁם חוֹפֵי קַרְתַּגָּא וְתַרְשִׁישׁ— — —
הוֹי, רַק עַל-חִנָּם בִּי תִסְתַּכְּלוּ בִשְׁאָט-גָּאוֹן,
תִּתְגַּנּוּ בִי כִּבְאֶחָד עוֹבֵר צָפוֹן זָר, נִין בַּרְבָּרִים,
הַכָּפוּן עַל שִׁמְשְׁכֶם וּבִדְבֵקוּת פִּרְאִית הוּא מִזְדַּוֵּג
לְנִפְצֵי אֵלִים וְלִפְרוֹרֵי חָכְמַת יָוָן:
הַכִּירוּנִי, נִכְבַּדֵּי אִיָּי — אֲנַחְנוּ
לֹא מִתְּמוֹל, לֹא מִקָּרוֹב בֵּרַרְנוּ עֲסָקֵינוּ
בְּתַרְבּוּת עוֹלָם וַהֲלִיכוֹת גּוֹיִים,
וּגְאוֹנְכֶם עוֹד מְמֻלָּח בְּחִתּוּלָיו הָיָה
וּבְרֵאשִׁית דָּמָיו וּבְאֹפֶל לֵדָתוֹ,
וְעִלְּגָה הָיְתָה שִׁירַת יָוָן עוֹד וּתְשִׁישִׁי יְחוּס שִׁבְטֶיהָ —
וַאֲנִי לְבוּשֵׁי מְשִׁי אֲטוּנִים וּפַעֲמוֹנֵי דָמַי
כְּבָר גִּבְּרוּ דָפְקָם לְרוּחַ אֱלֹהִים גְּדוֹלִים
בְּרִנַּת אַחֲרִית יָמִים וּבְסֵבֶל נִצָּחוֹן רָחוֹק — — —

— — — וְהַיָּם נָהַג אִיָּיו אֶחָד אֶחָד בִּמְלוֹא הַשֶּׁמֶשׁ,
וַיְחַיֶּה דְמוּיוֹת מִקֶּדֶם וַיִּפְעַם רוּחִי:
הוֹי, אִם לֹא נִזְכַּרְתִּי, בְּתוּרֵי הַיּוֹם אֶת-חוֹפֵיכֶם,
אֵיךְ חָרְדוּ פְסִילֵי מֵאֲרָרָט וְעַד עֲרַב בְּיוֹם
לַעַג רָב, בְּמָרְדּ בֵּאלֹהוּתָם אָבִי, אַלּוּף מֵאוּר;
וּבְשׁוֹטֵט אָז אֱלִילִים, בְּנֵי אֱלֹהֵי שֶׁחִלַּלְתִּים,
לְבַקֵּשׁ מִזְבֵּחַ וְהֵיכָל... וַיְהִי עוֹד הֵם נָחִים,
הֵם עוֹד מִתְעַלְּסִים לִקְטֹרֶת כֹּהֲנֵי כְנַעַן,
וַאֲנִי שׁוּב הִבְהַלְתִּים בְּשֵׁמַע רַעֲמֵי סִינַי,
וְאֶחָד אֶחָד זִנְּקוּ עַל חֲזִירֵי הַבָּר
מִמּוֹרַד חֶרְמוֹן עַד גְּבָל וְעַד כְּרֵת וְכִתִּים;
וְאֶחָד אֶחָד פָּלְטוּ אָז מִפַּחְדַּת נְבִיאַי
עַל סִירוֹת-צְדָפִים, אֱלִיל וֶאֱלִילָה,
אֶל כָּל סֹבֶךְ אִיֵּיכֶם, אֶל צֶאֱלֵי חוֹרְשׁוֹתֵיכֶם;

אִם לֹא מִזִּמְרַת לְבָנוֹן וּמְחוֹל הָעַשְׁתָּרוֹת
הֵם הִפְלִיטוּ אֶל גֵּיאוֹת עִלּוּסֵיכֶם — — —
הַאוֹתִי תַּתְמִיהוּ בְּקִרְבַת אֵלִים וְהֶדֶר אֲצִילוּת,
וְרָשׁוּם אֶצְלִי בְּסֵפֶר תּוֹלָדוֹת לְגוֹי וָגוֹי,
בְּפְרוֹטְרוֹט, אַרְצוֹת הַמֹּהַר, שֶׁהִפְרִינוּ שַׁלִּיטַי;
וְחֶשְׁבּוֹן נוֹשָׁן יֶשׁ-לִי מִשִּׁלּוּחֵי גְּלִילוֹת וְנֵדֶן הֶעָרִים
וּמִשֵּׁי אִיִּים בְּיָם וָיָם,
שֶׁחִלְּקוּם הוֹרִים-נְסִיכִים בְּהַפִּילָם גּוֹרַל יְרוּשָּׁה
בֵּין צְעִירֵי אַחַי, בְּנֵי פִּילַגְשֵׁי אָבוֹת.
— — — — — — — — —
וְאַשְׁרֵי אַחַי, שֶׁבְּרִית אֶזְרָח וַאֲדוֹנִים
לְמוֹרֶשֶׁת נַחֲלָתָם קִיְּמוּ עַד אַחֲרוֹן יוֹמָם,
כִּי מִבֵּית אָב תֹּקֶף חֲזוּתָם
לֹא צִוָּה לָהֶם דִּין וּדְבָרִים עִם הָעוֹלָם כֻּלּוֹ
עַל דַּרְכֵי גָּלוּיוֹתָיו;
שֶׁקָּלְטוּ דְּמֵי כָּל-מַחֲנוֹת כּוֹבְשֵׁי גְּבוּלָם
בִּצְלִילוּת דָּמָם, וּבְלֹא פַּחְדַּת כִּלְאַיִם
הֵם הִרְכִּיבוּ בְגִזְעָם כָּל-נֵצֶר זָר
וַיְפַטְמוּ רוּחָם בְּתִבַּלּוּלֵי מַרְאוֹת לְגוֹי וָגוֹי —
עַד שֶׁנִּשְׁתַּקְּעוּ בְּעֵרֶב הֲמוֹנֵי מְנַצְּחֵיהֶם
וַיָּרִיקוּ רְשׁוּתָם, כִּי נִתְמַלֵּא יוֹם תַּפְקִידָם — — —

וַאֲנִי עוֹד כְּמֵאָז דָּמִי טָהוֹר, שִׁבְעִים וָשֶׁבַע סִנְּנוֹ
לַהַט זֵין אַכְזָרִי וְאֶרֶס הַגּוֹלָה גִּבְּרוֹ —
וַאֲנִי עוֹד לֹא וִתַּרְתִּי עַל חֲזוֹן גּוֹרָל,
שֶׁהוּשַׁר לִי פַּעַם כְּמִזְמוֹר-כְּלוּלוֹת
לִגְבוּרוֹת וָחֹסֶן וָעֱנוּת וּגְמוּל,
לְמִימֵי נַהֲרַיִם וְיַרְדֵּן וְעַד הֲלוֹם —
וַאֲנִי עַל כָּל-דַּרְכֵי גוֹלָה וָעֹנִי
לֹא הֲמִירוֹתִיו בְּמִזְמוּטֵי כָּל-חִתּוּנִים,
שֶׁרוּחִי דָבַק וְנִתְבַּל בָּהֶם:
אָנֹכִי חֲתַן-קְנָאוֹת, בֶּן עַם-מַרְדּוּת, שֶׁעַד קוּם חֲזוֹנִי
מֻחֲרָם-מִדָּר אֲנִי מִכָּל אַפִּרְיוֹנוֹת-שַׁלְוָה — — —

הוֹי אַתֶּם, אַחַי, שׁוֹכְנֵי אַרְצוֹת הַיָּם:
חַי דָּם זֶה, דָּמִי, אִם לֹא בְטָהֳרָה וָסֵבֶל —
סֵבֶל רַב, שֶׁלֹּא לְפִי כֹחֲכֶם — שֶׁבְּעַד כֻּלְּכֶם הֻטַּל עָלָי —
בְּלִי כָל-קֶשֶׁר אֲדָמָה וְטַל וָשֶׁמֶשׁ, בַּהֶפְקֵר,
מֵחָמוֹ וְתַמְרוּרָיו דָּם זֶה הֵינִיק
אֶת גִּזְעֵנוּ הַקָּשִׁישׁ כָּל-לְשַׁדֵּי גְאוּלָּה,
וּמִסַּעַר מַשְׂטֵמַת גּוֹיִים שָׁמַר תּוֹכוֹ
בֹּשֶׂם זֶה, עַז וְטָמִיר, שֶׁכְּבָרְנוּ בְרֵאשִׁית גַּנֵּי אָבוֹת —
— — — — — — — — — — — — — —

וְהַיָּם סִלֵּק פִּתְאֹם מִקְסַם כָּל הַדְּמוּיוֹת,
רֶגַע קַל חִיֵּךְ אֶל שְׂפַת-הַקֶּצֶף לְזִכְרוֹן-חֲלוֹף —
וּבְעוֹד רֶגַע
וַיִּקְשֵׁב רַב קֶשֶׁב: הֲנִתְפַּשׂ גַּם-הוּא, הַשָּׁב, לַקֶּסֶם?...
כִּי שָׁמַע אֵי-פֹה נִיב עֵבֶר חַי, עַלִּיז,
הַמְצַלְצֵל בְּרֹן עַתִּיק לְמַלָּחֵי צוֹר וִירוּשָׁלָיִם —
וּבְעוֹד רֶגַע וַיִּשָּׂא אֶל כָּל-חוֹף קַדְמָתוֹ
הֵד שִׁיר חֲלוּצַי,
וְגַלָּיו נִעְנַע לְקֶצֶב מְחוֹלָם — —

וַאֲנִי שָׁמַעְתִּי וָאֵדַע: עַל-פְּנֵי יַמֵּי יָוָן וְרוֹמָא
מְגַשֵּׁשׁ גִּזְעִי זֶה הַתָּלוּשׁ
לְעַפְרוֹת מְכוֹרָה —
וּמִפְּקָק כֹּה וּמִקַּרְטָם עוֹד עֲסִיסָיו יַתְסִיס,
כְּבִתְגַּבֹּרֶת צָלוּמָיו, לָשֵׂאת הַפְּרִי, שֶׁנִּתְעַתֵּד אָפִיל
בְּתַלְמֵי חוֹזַי לְגֹרֶן הָאַחֲרִית.

עַל דַּרְכֵי הַמּוֹלֶדֶת

לְכָדוּנִי רִשְׁתּוֹת דְּרָכַי, מִדְבְּרוֹת סְפַרְוַיִם,
מִפְלְשׁוֹת עֶרְיַת-זֹהַר וְעֶצֶב שְׁמְטֵי-שְׁמִטּוֹת,
וְשִׁרְבֵּט כָּל צָבָר, כָּל בַּרְקָן, לְשׁוֹן-צָמָא
לְמַצֵּץ כָּל שֶׁרֶטֶת-טְרִיָּה בִּבְשָׂרִי — — —

וּבַחֲנוֹת יוֹם רִאשׁוֹן עַל עַרְבוֹת יִשְׂרָאֵל,

וָאַשְׁכִּיב אֶת-לִבִּי בְּשִׂיחִי הַכָּבֵד
מֵחֶדְוָה וּמִקֹּצֶר-רוּחַ וּקְשִׁי-נַפְתּוּלִים:
הַמּוֹלֶדֶת! רַב כֹּפֶר תָּבַעַתְּ מִבְּנֵי הַגְּאוּלָּה —
וְלֹא כָּל-רֶגֶל אָח תִּתְגַּבֵּר שׁוּב הַפַּעַם לִמְשֹׁךְ
בִּשְׁבִיל-יִסּוּרַיִךְ, וְלֹא כָּל-אָחוֹת צָנַגַּת-טִפּוּחִים
תָּעֹז לְחַטֵּא עוֹר-בִּרְכָּהּ הֶחָלָק, שֶׁהִסְכִּין
לְצֵל חֹרֶשׁ וָגַן בַּנֵּכָר — וּלְצָרְבוֹ וּלְצַלְּקוֹ
בְּסַמֶּרֶת נוֹשְׁכָה לִדְרָכָיִךְ — — —
הֵן יֵשׁ גַּם לָעַזִּים-טְהוֹרִים בַּמַּחֲנֶה הִתְאַכְזַרְתְּ,
וּבְכָל-רוּחַ צָיוֹן זִלְעַפְתְּ בִּמְלֵאַת נְחִירֵיהֶם,
בְּטֶרֶם עוֹד יִתְפּוֹגְגוּ מֵאֵדֵי יַעֲרוֹת-הַצָּפוֹן;
וּבְעָטְפָם נִחָרִים וּכְפוּפִים עַל אֲבָנַיִךְ לָחַשְׁתְּ
כְּזָרָה וְשׁוֹטְמָה אֶל מִשְׂרֶפֶת דָּמָם:
הָהּ, אַתֶּם, שֶׁכָּל-דֶּרֶךְ בּוֹגְדוֹת בְּגָלּוּת הַמַּעֲרָב
עִרְקְלָה רַגְלְכֶם וַתְּשַׁכְּחֶנָּה
כָּל-מִשְׁעוֹל הַרְרֵי-נֶגֶף בִּנְתִיב הַגְּאוּלָּה;
אַתֶּם אֲסוּפֵי כָּל-גְּבוּלוֹת, כְּפוּנִים עַל שִׁכְבַת-טַל זָרָה,
עַל תַּמְחוּיֵי-חֶסֶד עַמִּים, קוֹבְצֵי עֹשֶׁר עַל-יָד,
לְלֹא גֹרֶן וּנְוֵה-מִבְטַחִים, לְמוּדֵי חֲנֻפּוֹת וְעֶלְבּוֹן —
הַמְעַט הוּא לָכֶם לְשַׁקַּע בְּעַרְבוֹת שִׁמְמוֹתַי,
כְּשִׁלּוּם-כִּפּוּרִים בְּעַד מַעַל נְדוּדִים,
כָּל-סְגוּלוֹת צְבַרְתֶּם בְּכָל-שַׁעַר נֵכָר —
וְלוּ גַּם כָּל-נִכְסֵי שְׁנוֹת אַלְפַּיִם תָּבִיאוּ,
עַד אַחֲרוֹן דִּינַרְכֶם, הָהּ, רוֹכְלֵי כָּל-שְׁוָקִים, בְּנֵי-שָׁאוֹן! —
הַבְמִטְעַן גָּלוּתְכֶם זֶה תֹּאמְרוּ לְשַׁכֵּךְ
אֶת כָּל-בֹּשֶׁת וּכְאֵב עֶגְנָתִי, כָּל-קְלוֹנְכֶם אַתֶּם:
כִּי פָּרַעְתִּי אֲנִי — מְכוֹרַת נְבִיאִים — אֶת-רַחֲמַי,
שֶׁשָּׁכַל בִּמְלוֹא-חֵשֶׁק חָמוֹ, לְכוֹבְשֵׁי-זוֹלְלַי
בִּיגוֹן-כֹּסֶף כַּלָּה וְזוֹנָה וּבִנְקַם תַּמְרוּרִים לְגוֹלַי? — — —
הָהּ, אַתֶּם הֶחָפְשִׁים וְקָשִׁים! אִם לֹא כָּל-נַפְשְׁכֶם,
אִם לֹא כָּל-גְּוִיַּתְכֶם — עַד צִלְּכֶם — וְעַד טְמִיר-חֲלוֹמְכֶם,
כֹּפֶר-בֶּגֶד דּוֹר-דּוֹר לִי תַּגִּישׁוּ — וַהֲקִיאוֹתִי אֶת-כֻּלְּכֶם!...

כֹּה לָחַשְׁתְּ וְדִבְלַלְתְּ אָז שָׁדַיִם צוֹמְקִים וּמְסַמְּרִים,
פִּטְמוֹת-צְלוּקוֹת שְׁחוּנוֹת שְׁרַב-מִדְבָּר — — —

לֹא הִמְתַּנְתְּ בְּרָגְזֵךְ, הַמּוֹלֶדֶת — כִּי לֹא הִתְאַפַּקְתְּ,
לֹא מָצָאת דֵּי-נָקָם, דֵּי-מְרוֹרוֹת, שֶׁתּוּכְלִי הִתְנַכֵּר
לְעֱנוּת-פֶּרֶךְ בָּנִים... וְרוּחוֹת קְרִירֵי-טְלָלִים
מִלְּבָנוֹן וּמִיָּם אָז הִבְהַלְתְּ בִּבְשׂוֹרַת תְּנוּבוֹת:
הֵקַרְתְּ סֵתֶר לְשַׁדִּים, שֶׁטִּמַּרְתְּ מִתַּלְמֵי
כָּל-כּוֹבְשַׁיִךְ עַד כֹּה, וּשְׁתִילֵי פַּרְדֵּסֵי גְּמְאוּם;
עִלְצָלוּ דְקָלִים אֶת-גֵּאוּת לִבְלוּבָם עַל רֹאשִׁי,
וְזֵיתַיִךְ רִדְּדוּ בְּעַנְוָה אֶת-צִלָּם לְרַגְלָי.

הָהּ, אַרְצִי, אֵם-עַלְמָה! רַק לְרֶגַע קִמַּטְתְּ לִי רַחֲמֵךְ
עָקָר-פֶּרֶא, כְּשֶׁסַע סְלָעַיִךְ גָּלוּף —
וָאֹמַר, כִּי רָפְטָה פַּגַּת-חֶמֶד שָׁדַיִךְ, כְּרָכְמָה
בְּעִצְבוֹן אַלְמְנוּת צְלוּמַיִךְ —
וּפִתְאֹם מֶה עָגַבְתְּ, מֶה חָשַׁקְתְּ לִי, לִבְנֵךְ,
צוֹהֲלָה וּצְנוּעָה, כְּלֵךְ אֶרֶץ-כַּלָּה, שֶׁהָרְתָה
לְרֵיחוֹת אֲבִיבָהּ הֶחָדָשׁ וַתְּעַלֵּם הֵרְיוֹנָהּ
בְּנִצַּת הַשָּׁקֵד הַלְּבָנָה — הִתְפַּיְּסָה בְּשִׂבְעַת קְשׁוּטִים
לִקְרַאת רֵעַ וְדוֹד נֶאֱמָן, וַתְּרַנֵּן אֶת-כֹּחָהּ
לְתִירוֹשׁ הַכְּלוּלוֹת וּלְאָסְפֵי הַיָּמִים הַבָּאִים.

אַל, אַחַי, תַּאֲמִינוּ לְחֹרֶב שַׂדָּהּ וּלְדִבַּת קְשִׁישׁוּת,
לָהּ קָשַׁר עֵרֶב-רַב, שֶׁצָּבַת בְּזֻהֲמַת פִּרְאוּתוֹ
בְּעֵירֹם דִּבְלוּלֶיהָ שְׁנוֹת אֶלֶף וְלֹא נוֹבְבָם מִדִּשְׁנוֹ,
שֶׁלָּפַת מַרְגְּלוֹת סְלָעֶיהָ וְלֹא שִׁסְּפָם בְּלֵחוֹ —
וּמֵהֵמָּה, אַחַי, מַה-שֶּׁלֹּא נַאֲמִין עוֹד,
כִּי אֲבִיב הֶחָזוֹן, שֶׁשִּׁלְהֵב כַּרְמִלָּהּ וְסִבְכָהּ,
רַק בָּסְרֵי שְׁדֵפָה בִּכֶּר-לָנוּ וּלְכָל הָעוֹלָם,
וַיְכַחֵשׁ וַיְשַׁכֵּל יְבוּלוֹ, שֶׁבִּשֵּׂר לַאֲסַם הַשָּׁלוֹם;
כִּי רִמֵּינוּ, אַחַי, לְמִקְסַם פְּדוּת עוֹלָם,
כִּי הַתֵּל בְּגוֹי גֵּא וּרְחוֹק-רְאוּת, שֶׁתָּקַע לְבָדָד
מִשְׁכְּנוֹת רַבֵּי-רֹן וְסִבְלוּת עַל פִּרְזוֹת בְּשׂוֹרָתוֹ,

שֶׁסֵּרַב לְיָוָן וּלְרוֹמָא וּלְכָל גּוֹג-מָגוֹג,
וַיִּתְפֹּשׂ דֶּגֶל רָם-נִצָּחוֹן — אֶחָד עַל כָּל-דֶּרֶךְ אָדָם...
וְעוֹד לֹא תַאֲמִינוּ, אֶחָי —
כִּי טְרוּפֵי יֵאוּשׁ נַסְנוּ הֲלוֹם, וְלַשֶּׁקֶר כָּל-צַר
כְּבָר הִצְהִיל פַּעֲמוֹנָיו עַל אָפְקֵי הַמַּעֲרָב,
כִּמוֹסְרִים דִּין עָלֵינוּ: צְאוּ, צְאוּ מִתּוֹכֵנוּ, נוֹכְלִים רְעֵבִים,
בַּדָּאֵי הַגְּאוּלָּה בֵּין גּוֹיִים אַלִּימִים וּשְׂבֵעִים — — —
וְטוֹב לָנוּ הָאֵם : שַׁבְנוּ הֵנָּה לִקְשֹׁר
מֵחָדָשׁ שְׂרִירֵי שֵׁבֶט אָצִיל וּלְתַקֵּף אֶת-עֵדוּת הֶחָזוֹן.
— — — — — — — — — — —
הֱצִיפוּנִי יָמִים וְלֵילוֹת בְּזָהֳרֵי בְרֵאשִׁית
עַל דַּרְכֵי הַמּוֹלֶדֶת —
וְנַפְשִׁי הִתְלַבְּטָה-צָהֲלָה בְּרָנֵי-רְנָנִים.

כִּכַּר הַיַּרְדֵּן

וְשׁוּב אֵלַיִךְ שַׁבְתִּי, רֹאשׁ נַחֲלוֹת שַׂר אֲבוֹתַי,
עוֹד פַּעַם אַחֲרוֹנָה מִמֶּרְחַקִּים שִׁמְשֵׁךְ תְּבָעָנִי.

וְאַל תִּרְאִינִי שֶׁאֲנִי חִוֵּר וְעַל שִׁכְמִי יִגְהַת עוֹלָם,
כִּי לֹא כָבֵד אֲנִי בְּנֶשֶׁק, בִּדְגָלִים וּבִלוּחוֹתַיִם —
רַק רֶגַע קָט אֶצְנַח פֹּה עַל חוֹלֵךְ, כִּי כְּבָר שָׁכַחְתִּי
לִסְפֹּג צָיָם זָהֳרֵיךְ וְעֵינַי עָלְפוּ כֹּה, שׁוֹקְקוֹת
אֶת-צִלְלֵי הַסֶּגֶל הַמִּתְעַרְפְּלִים עוֹד קָדְקֳדֵי רְכָסַיִךְ
מֵעֵבֶר יַרְדֵּנֵךְ, מִכֶּתֶף גְּבוּל מוֹאָב...

וְאַל תִּרְאִינִי בֵּן נִדָּח, שְׁכוּל-כֹּל — כִּי לֹא אֶבְיוֹן דַּרְכֵי תֵבֵל,
רֵיק תַּרְמִילָיו, שָׁב מִתְגַּנֵּב אֶל עֲזוּבַת סִפּוֹ,
לְגַחֵן, צֵיף-חַיָּיו, עַל פְּרוּצֵי שִׂידֵךְ-גִּירֵךְ,
שֶׁבְּמִקְשָׁתָם עוֹד חֲנוּטִים בְּשְׂמֵי קִבְרוֹת אָבוֹת — — —
יָדַעְתִּי: זָכֹר עוֹד תִּזְכְּרִי בִּסְטֹף שְׂרָף אֲבִיבַי
וּבְהִגָּדֵשׁ דְּמֵי אֱיָלוּתִי מֵעַל גְּדוֹת נַהֲרַיִם,
בְּבוֹא מֵאוּר לָגוּר בִּכְנַעַן חֹטֶר אֲצִילֵי מִזְרָח,

דְּפוּק זַעַם מֶלֶךְ וְכֹהֵן וְכָל-תּוֹפֵשׂ מַדָּע וְחוֹשֵׂף רָז,
מִמִּקְדְּשֵׁי חִדֶּקֶל עַד הֵיכְלֵי מִצְרַיִם,
שֶׁהִתְנַמְּקוּ עָלָיו אָז בְּחִלּוּל מָסֹרֶת —
כִּי סוֹד טָמִיר נָשָׂא, לֹא חֲקָקוּהוּ עוֹד
מַגֵּי שִׁנְעָר, הוֹבְרֵי הַמַּזָּלוֹת,
בִּכְתָב יְתֵדוֹת עַל לְבֵנִים קְדוֹשׁוֹת —
וְלֹא הִסְפִּיק דִּשְׁאֵךְ הָרַב לְעַשְׁתְּרוֹתָיו,
וְלֹא יָכֹלְתְּ שְׂאֵת כָּל אֱהָלָיו וַעֲבָדָתוֹ;
וּנְשִׂיאֵי כְּנַעַן אֵיבָתָם שָׁמְרוּ לַגֵּר מִגַּת וְעַד אֶדְרֶעִי,
וּסְדוֹם וּפְלֶשֶׁת הִתְעַשְּׁקוּ עִמּוֹ
עַל סֶלֶף חֹק וְעַל שְׂרוֹךְ-נַעַל וּדְלִי-מַיִם,
וּבְאֵרוֹתָיו סִתְּמוּ — וְגַם עָבְרוּ עִמּוֹ בַּבְּרִית,
כִּי לֹא צָלַח פִּים גַּרְזִנָּם עוֹד אֶל גַּבְהוּת שָׁמָיו;
וְחַתּוּ אֱלֹהַיִךְ מֵחֶרְמוֹן עַד עִיר שָׁלֵם,
כִּי כֹה שִׁמְעוֹ הָלָךְ: הוּא הָאַחֲרוֹן
מֵאֵלֶּה שֶׁהֶעְפִּילוּ לְמִגְדַּל בָּבֶל,
שֶׁתָּפַשׂ בְּשֵׂכֶל אֱלֹהִים אַדִּיר-יָחִיד
וְאֶת קוֹלוֹ שָׁמַע — צָו לְדוֹרוֹת עוֹלָם;
כֻּלָּם, כֻּלָּם לֹא כִלְכְּלוּ אוֹתוֹ, אֶת צִדְקָתוֹ וּגְבוּרָתוֹ,
וְזֶה עָמְדוֹ בְּסֵבֶל נִסְיוֹנוֹת עִם אֱלֹהָיו:
אָדָם-גִּבּוֹר חָדָשׁ וָפֶלְאִי — — —
כֹּה נִתְוַדַּעְתִּי לָךְ בָּרִאשׁוֹנָה, כִּכַּר-מְכוֹרָה...

חָלְפוּ דוֹרוֹת... שׁוּב נִתְעוֹרַרְתְּ לְסַעַר צִבְאוֹתַי,
שֶׁבָּאוּ מֵאַשְׁדוֹת הָעֲבָרִים בִּשְׁאוֹן-גְּבוּרוֹת:
בְּזַת מֹף בִּצְרוֹרָם וְעַל גֵּאוּת הָצְנָם
שֶׁלַּל מִלְחֲמוֹת הָאֱמוֹרִי,
וּבְעֵינֵיהֶם בִּרְקֵי סִינַי —
כֹּה בַּשֵּׁנִית נִכְנַסְתִּי הֵנָּה, כְּבַד קִנְיָן וָעֹז —
וְכֹה הִסְכַּנְתְּ לָשִׂישׂ וּלְהִכָּנַע לְמַצְבִּיאֵי שְׁבָטַי,
שֶׁעַל גְּבוּלֵךְ פָּרְקוּ כָל-כֹּבֶד נִכְסֵיהֶם,
וְאֵזוֹרָם סִמְּרוּ בְּנֶשֶׁק עַל מִשְׁמַר יַרְדֵּן,

שֶׁנֶּאֱחַזוּ בָךְ בְּגִילַת זָרְעָם-דּוּשָׁם וּבְצַעַר וּבְחָזוֹן —
וַאֲנִי הָיִיתִי לָךְ הַיּוֹם
יוֹרֵשׁ יָרוּד, שֶׁנִּזְדַּלֵּל עַל כָּל-עַמֵּי תֵבֵל,
וּמְרֻשַּׁשׁ-כֹּל, בִּמְעַט נִצֹּלֶת חֲזוֹנִי שֶׁהִתְמַהְמַהּ,
נִגְרַרְתִּי הֵנָּה לְבַקֵּשׁ מִמֵּךְ
גְּמוּל חֶסֶד נְעוּרִים לֶאֱסוֹף חֶרְפָּה וּנְדוֹד —
הֲכָכָה דִּמִּיתִנִי?...
נִשְׁבַּעְתִּי לָךְ: לֹא נִין מִסְכֵּן לְרִאשׁוֹנֵי כּוֹבְשַׁיִךְ
אֵלַיִךְ שַׁבְתִּי — כִּי בֶן-נַפְתּוּלִים לָךְ, וּכְמֵאָז
דְּיוֹקְנִי שָׁלֵם עוֹד וְדָמִי חָרִיף לְמֶמֶר וְלִפְדוּת;
וְרַב כָּל-זֶה אֲשֶׁר בּוֹ נִצְטַיַּדְתִּי הַיּוֹם
מִכָּל גִּמְגּוּם מַגִּים וְנַחַשׁ חַרְטֻמִּים
וְשֶׁבַע דַּרְכֵי-סוֹד וְתוֹרוֹת-רֶמֶז עַתִּיקוֹת —
כִּי לֹא כָהֵמָּה מֵחֶבְיוֹן אֵלִים חִמַּקְתִּי רְכוּשִׁי
בְּכֹרַע בֶּרֶךְ וּבְקָרְבָּן וּרְתֵת סְתָרִים —
אַךְ הוֹד וָשֶׂגֶב כְּלוּלִים בּוֹ וְתַמְצִית עַזּוּת אָדָם;
כִּי לֹא פָלִיט נָס מִשַּׁלְהֵי תַרְבּוּת שֶׁמִּטְמְטָה,
מְעֻרְטָל וּבְאַכְזַב-כֹּל אֵלַיִךְ שַׁבְתִּי —
וְלֹא בְאֶפֶס מְחִיר נְדַנַּדְתִּי מִמִּזְרָח, כְּבַד כֹּסֶף לֶאֱלֹהָיו,
לָדַעַת עַקְשְׁנוּת אָדָם וְסֵבֶל בְּדִידוּתוֹ,
כִּי יִשְׁתַּחֲרֵר מֵחֶסֶד אֱלֹהִים:
אֵין חֵקֶר לַגְּנָזִים הִכְנַסְתִּי לְטִמְיוֹן מְשֻׁתָּף
עִם רְחוֹקֵי אַחַי בַּמַּעֲרָב, שֶׁיִּשְׂטְנוּנִי עוֹד
וְטֶרֶם נוֹכְחוּ, כִּי כְבָר בִּבְרִית בָּאנוּ,
עָמַדְנוּ בָהּ עַד-נֶצַח — כִּי כֻלָּנוּ נִתְמַשְׁכַּנּוּ יַחַד
לְפֶלְאִי וְכַבִּיר, שֶׁבְּחֶתֶף הַזְּמַנִּים
יָחוּד חִידַת גּוֹרָל אַחַת קָשָׁה לִי וְלָהֶם,
וְלֹא יִשָּׂא פָנִים כְּלַפֵּי אֶחָד מִמֶּנּוּ
לִפְטֹר אוֹתוֹ מִמֶּכֶס הַפִּתְרוֹן;
כִּי הֲמִירוֹנוּ בְּאַלְפֵי שְׁנוֹת טִלְטוּלַי
בֵּינֵינוּ מִזְמוֹרֵי מִזְרָח וְשֶׁמֶשׁ וּמִדְבָּר,

וְשִׁירוֹת עֶצֶב לְשַׁלֶּכֶת יַעֲרוֹת הַנִּבֶּלוּנְגִים — — —
וּבְהִתְעַטֵּף נְזִיר אַסִּיזִי בִּתְפִלָּה, צְמֵא שֶׁמֶשׁ וֵאלֹהִים,
אִם לֹו בוֹ חַלְחָלָה, הִתְרוֹצְצָה עֶרְגַּת קְדוּמַי,
בְּפִצֹּחַ בִּכּוּרֵי־דָמַי לִקְרַאת שַׁלְמוֹת הָאוֹר
בִּתְכֵלֶת שַׁחֲקֵי שִׁנְעָר וּכְנָעַן;
אִם לֹא מֶרֶטֶט רִאשׁוֹנֵי כְמָרַי, שֶׁהִזְדַּוְּגוּ
עִם כָּל צַמֶּרֶת צֶבְתָּה, הֲמִית מַעְיָן וְרֹן כּוֹכָב,
וְרַחַשׁ מִדְבָּרִי וְנַהַק עֹפֶר, שֶׁשָּׁלַח בָּדָד,
וּפַחַד יַעֲלַת־סְלָעִים כּוֹרַעַת מַבְכִּירָה
בְּשַׁחַר הַרְרֵי בְרֵאשִׁית —
אִם לֹא הֵדָם עוֹלֶה מִזֶּמֶר תְּפִלָּתוֹ?
אִם לֹא מֵרַחֲמֵי חוֹזַי, מִזַּעַם קִנְאָתָם
גֻּנַּב אֵלָיו בַּחֲמַרְמַר דָּמוֹ בְּמֶרֶד־מִשְׁפָּטִים,
כִּי נִתְבַּזָּה דְבַר אֱלֹהִים חַיִּים
לְיֶגַע־רוּחַ וּלְמִרְעֶה דָשֵׁן וּלְדִין שִׁלְטוֹן? — — —
וְאִם לֹא בְהָרֵי תָּלָה עֵינָיו בּוּאוֹנָרוֹטִי, אִישׁ פְלוֹרֶנְצְיָה,
כִּי יֵשׁ שֶׁנִּשְׁתַּפֵּל לוֹ הָאוֹלִמְפּ,
וּלְחֹסֶן רַב מִזֶּה הֶעְפִּיל בְּמַרְאוֹת־רוּחַ —
הַאִם לֹא מִשִּׂיאַי הִבְהִיל לָכֶם עִנְקֵי רוֹעַי
בְּתֹקֶף כֵּילַפּוֹ וּבְחֶסֶד מַכְחוֹלוֹ?...
הַאִם רַק שֶׁלָּכֶם הָאִישׁ — גְּאוֹן נֵצֶר גִּזְעֲכֶם —
רַק זְרָדְכֶם בּוֹ זְרַדְתֶּם — וְלִמְרוֹמָיו צִמֵּר,
רַק עֲסִיסְכֶם הִבְשִׁילוּ מַר־מָתוֹק
לְדֻגְמַת־נֶצַח לַחוֹזִים בְּשַׁיִשׁ וּבְשָׁשַׁר?...
רְאוּ אֶת־יְחֶזְקֵאל שֶׁלּוֹ, אֲחִי־יִרְיבִי:
עַל סַעַר רִיב־מִשְׁפָּט זֶה בְּעָרְפּוֹ וּבִזְקָנוֹ,
וְעַל פִּרְאוּת אוֹן אֱלֹהִים זֶה מִמִּצְחוֹ עַד בְּהֻנֵי רַגְלָיו —
הַאִם רַק דִּמְיוֹנְכֶם יְצָרוֹ—הַדְּמוּת חֲכַם יָוָן,
הֲצֶלֶם מְחוּקָק לוּחוֹת בְּרוֹמָא לוֹ, הַאִם כָּמוֹהוּ
כְּתֹאַר שַׂר צִבְאוֹת גֶּרְמַנְיָה, הַמְחָרֵף
בְּרוּרֵי כָל־מַחֲנוֹתֶיהָ מוּל לִגְיוֹנוֹת קֵיסָר?...

אִם לֹא עַל אָבְנָיו שֶׁל אַנְגֶ׳לוֹ אָז רוּחַ-תְּאוֹמִים זִוְּגָה
שׁוּב פַּעַם בְּעָלוּם וּבְכֹסֶף גּוֹרָלוֹת דְּבוּבִים
אֶת-רוֹמָא וְצִיּוֹן עַל כָּל-הִתְגּוֹשְׁשׁוּת אֱלֹהֵיהֶם ?...

וְעַד לִי יַרְדֵּנִי, כִּי הָרִאשׁוֹן אֶסְלַח
לְבוּז וְרַעַל וְחֶרְפַּת שִׂטְנָה
וְאֶפֶס כֹּחַ-הַבַּרְזֶל מִשֹּׁד וְעִצָּבוֹן,
שֶׁמָּדְדוּ לִי אֲדוֹנֵי גָלוּת:
אִם לֹא עַל אַף אֵימַת נֵכָר וְאֵיבַת-מֶמֶר לְשׁוֹבֵי
וּמַלְתְּעוֹת הָרֶצַח, שֶׁהִטְרִיפוּ סַעֲרֵי דָמַי,
בְּהִתְנַגְּחֵנוּ יַחַד בְּגוֹרַל גּוֹיִים עַל אֲדָמוֹת
חֲמוּצֵי לֵב וּמִתְנַשְּׂכִים — יֵשׁ שֶׁנָּשַׁקְנוּ זֶה לָזֶה
בִּנְשִׁיקַת-רוּחַ מְמַצָּה קִרְבַת כָּל-הָאָדָם,
בְּנֵי הָאֱלֹהִים בְּרֵאשִׁיתָם וּבְאַחֲרִיתָם...
אִם לֹא מִשֶּׁפֶר תַּרְבּוּתָם שָׂגַב רוּחִי אַף הוּא,
וְרַב תּוֹדָה יִצְפֹּן עוֹד לִגְדוֹלֵי מוֹרָיו
מֵאַתּוּנָא עַד בְּרִיטַנְיָה;
וּבַאֲרוֹן כָּל סְגוּלוֹתַי עִם סֵפֶר נְבִיאַי
מִכְּתָבֵיהֶם אֶבְחַר לִי לְהַצִּיל עִמִּי
אֶל שִׁרְטוֹנִי הָאַחֲרוֹן,
בְּיוֹם רוּחוֹת וַעֲרָפֶל עַל שֶׁסַע הַדְּרָכִים...
אִם לֹא חַגֹּנוּ יַחַד בְּחֵרוּף חַיִּים
חַג-כִּבּוּשִׁים לַדַּעַת, גֵּא-שָׁאוֹן וּטְמִיר-אַכְזָב —
וַיְהִי בִרְפּוֹת מִשְׁתֵּנוּ פַּעַם וּבְהָמֵר שְׁמָרָיו,
רְחוֹקִים מֵאֵל וָיֶשַׁע, בְּחָצְפַּת יֵאוּשׁ מוֹרְדִים
וּבַחֲמַת דּוֹרוֹת מְרֻמִּים שֶׁלִּבְּנוּ שׁוּב הַנֶּשֶׁק,
גֵּאִים בְּסֵתֶר תְּבוּסָתֵנוּ,
כִּי לֹא מָצָא לְרוּחַ הָאָדָם כַּוֶּרֶת כַּדּוּרוֹ
בָּהּ נִתְמַשֵּׁק, כִּי אָץ לָהּ מֶתַח הָאֵין-סוֹף,
כִּי רֶגַע נִרְגַּן עָלֶיהָ וְנַתְרִיס כְּנֶגֶד מַכְאוֹב-דַּעַת,
רַק רֶגַע נִתְחָרֵט בָּם וְנָשׁוּב לְחַבְּבָם,

כְּאֹהַב אִישׁ הֶדֶר בַּגְּרוּתוֹ, שֶׁלְּפֶתַע הִתְקַדֵּר, דָּהָה,
בְּעוֹד לֹא מָלֵא יוֹמוֹ וְצָהֳרָיו גְּדוֹלִים — — — —

וְעַל כָּל אֵלֶּה, כִּכָּרִי, סוֹד לִי — אַל תְּגַלִּי אוֹתוֹ
לִבְנֵי הַמַּעֲרָב, הַמִּתְאַמְּרִים הַיּוֹם
לִבְלֹשׁ כָּל-מִסְתְּרֵי דָמִי, דָּם זֶה נוֹשָׁן,
כְּבַד-חֲנוּטִים, פִּכֵּחַ וְכוֹפֵר —
סוֹדִי לִי, שֶׁצְּפַנְתִּיו מֵהֶם בְּחוֹתָמוֹ —
כִּי בִּבְתוּלֵי דָמִי, בְּמַשְׁפּוּנֵי אֲצִילוּתוֹ
עוֹד אֲצָלִים, עוֹד אֲאַבֵּר בְּשׂוֹרַת מַלְאֲכוּתִי;
שׁוּב לְנַסּוֹת עַל סַף אַחֲרִית הָעִדָּנִים
בַּחֲזוֹן-רֵאשִׁית עוֹד פַּעַם — בִּבְשׂוֹרַת פְּדוּת לָעַמִּים
וּמַלְכוּת-נֵצַח לַמָּשִׁיחַ...

וְהָיָה בַּחֲנוֹת הַיּוֹם עָלַיִךְ, אֶרֶץ הַכִּכָּר,
וְרוּחַ אֱלֹהִים בְּדִמְמַת הַזֹּהַר יֵאת
מִכָּל הָעֲבָרִים וְאִכָּנֵף אֵלָיו עַרְעָר,
כְּאָז בְּשֶׁקֶט הַשְּׁקִיעָה בִּבְרִית בֵּין הַבְּתָרִים —
אָז תַּכִּירִינִי, הַמְיֻתָּם עַל שַׁעֲרֵי עַמִּים,
שֶׁמְּאֹד, מְאֹד סָבַלְתִּי עַד אֵלַיִךְ שַׁבְתִּי:
הָהּ, לָמָּה, לָמָּה, כִּכָּרִי, שׁוּב בִּסְבָכַיִךְ אוֹרֵב לִי צָר,
וְכִידוֹנֵי פְרָאִים חוֹסְמִים לִי דֶרֶךְ
מִגֶּבַע וּבִקְעָה, מֵעַל גְּדוֹת יַרְדֵּנִי?...
וְלָמָּה יָגֹרוּ חִכָּם לְדָם שֶׁנִּצְטַלֵּל
בִּיקוֹד יִעוּד וּקְדוּשַּׁת-מֶרִי — שֶׁהֵבֵאתִי לְנַסְּכוֹ
עַל גַּרְעִינֵי הַחֹפֶשׁ בַּמּוֹלֶדֶת? — — —
מִפְּנֵי שֶׁמְּאֹד, מְאֹד נִפְתַּלְתִּי וְעֻנֵּיתִי עַד הֲלוֹם,
וְטֶרֶם תֶּרֶף יַד שׂוֹנְאַי בִּמְלוֹא תֵּבֵל —
הוֹי, חַי אֲנִי, כִּכַּר מוֹרֶשֶׁת, אִם לֹא בְמִשְׁפָּט אָבוֹא
עִם אֱלֹהִים גְּדוֹלִים זֶה, שֶׁנִּגְלָה אֵלַי מִשְּׁקִיעָתֵךְ,
וַיְהִי מֵאָז לִי לֵאלֹהֵי גְאוֹנִי, נִצְחִי וְגָלוּתִי —
אִם לֹא אֶת-אֱלֹהֵי מוֹלַדְתִּי, חוֹזַי וּגְאוּלָּתִי,

לְדִין-גְּמוּלוֹת אֶתְבַּע עָלַיִךְ, הַכִּכָּר, צֵדַת הַבְּרִית —
אֲנִי, שֶׁלֹּא שִׁקַּרְתִּי לוֹ עַד הֵנָּה — — —

מָה רַב הַסַּעַר בַּדְּמָמָה הַמַּאֲפִילָה:
כְּהֵד רָחוֹק שֶׁיַּצַּן מִגֵּאוּת נְעוּרַי, שֶׁהִתְגַּבְּרוּ
מִנְּהַר פְּרָת עַד גְּבוּל מִצְרָיִם —

(סוף יבוא)

יוסף אריכא

אוּד מֻצָּל

רומן בן שני חלקים

חלק ראשון

«הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ»
(זכריה ג׳, ב׳).

א
בלהות

עם שחר יצאה לדרך. הקור היה צורב והאכר, אשר המתין לה על־יד המזחלת, התהלך הנה והנה, כשכסיות הצמר הגסות תחובות בתוך מגפיו והוא משכל את זרועותיו וחובט על מתניו, כדי להפיג את הקור. כאשר פתח את פיו לקדמה בברכת הבוקר, יצאו המלים דחופות בלוית הבל מלבין; בשפמו ובזקנו נתלו פתותי כפור ואפו השרוע הסמיק. הוא סקר את האשה מכף רגל ועד ראש וכשראה, שהיא מכורבלה יפה במטפחת, לבושה פרוה ונעולה נעלי־לבד, נחה דעתו, והוא פנה אליה בקול אבהי:

— קר היום. הטיבות לעשות, שלקחת אתך פרוה כזו.

— קר מאד! — החזירה האשה בחיוך קל, קרבה והעמידה את רגלה על דופן המזחלת הנמוכה וישבה על גבי שק דגן מוצע תבן, שהוכן בשבילה למושב. האכר גחן וכסה את רגליה יפה־יפה בשמיכה אפורה, בלה מרוב ימים ואכולת־עש, אחר קפץ בזריזות, ישב על קרש, ששמש לו כמושב קדמי, והניף את שוטו:

— וויוֹ!

המזחלת נתקה ממקומה מתוך חריקה. הסוסים — סוסי כפר רגילים, האמונים עלי עבודה והרגילים בסחיבת משאות במשך כל השנה — רצו בקלות על פני השלג הכבוש יפה, כשנחיריהם פולטים לצדדין את הבל נשימתם החם; פרסותיהם השחוקות למחצה והמבריקות ככסף צח הורמו חליפות, זו אחר זו, והתנוצצו כלפי השמש העולה.

אכר בודד, שהתכופף אלכסונית ומשך אחריו את סוסו באפסר להשקותו מתוך הבאר הסמוכה, הפנה את ראשו כלפי המזחלת החולפת על פניו, הציץ בפני הנוסעת וזרק לו בפניו של בן־כפרו:

— לאָן, אנדרי?

— נא פרוֹגולקו!* — ענה לו הנשאל בלי רצון והצליף תוך כדי דבור על

* לטיול.

גב הסוסים, שלא להענות שנית, וחלף. כאשר התרחק קצת, החזיר את ראשו לאשה ואמר לה, בהצביעו בשוטו על הסוס הימני:

— בצוארו של זה נתון היה פעמון. בחורף רגיל אני לצאת לדרך כשהפעמון מצלצל לו. נדמה לי, שכך שמח יותר. אך הפעם הסירותי אותו, כי ה„שדים" פשטו עכשיו בדרכים וקול הפעמון יכול להזעיק אותם.

— מכלכל אתה בחכמה את מעשיך, אנדרי, — נענתה לו האשה בקולה הצלול והוסיפה — לא לחנם אנחנו נותנים בך אמון; אדם ישר אתה ופקח, זאת ידענו כולנו.

פני האכר הצהיבו לשמע תהלתו ודעתו זחה עליו. הוא הביט נכחו והרהר: דבורה׳קה זו היא אשה חביבה וטובה. מכיר הוא את בעלה, את אביה ואת כל בני ביתם. זה שנים רבות שהוא בא אתם במגע ולמד לדעת, שהם אנשים כנים, מעורבים עם הבריות וגומלי טוב. בכלל מוצא הוא, שהיהודים תושבי דובובקה הם הגונים — מלבד כמה נבלים, שאין להתחשב אתם. והנה אין מוחו תופש, למה נטפלים בזמן האחרון ליהודים וחורשים עליהם רע; מה פשעם ומה חטאם של היהודים האלה, שעם הארץ מתנכל להרע להם ומסית בהם את הגייסות הפרועים של פטלורה ואת חבורות האכרים, שהזדינו ויצאו לפשוט בדרכים. אין זאת שדעתם נטרפה עליהם!

כאשר הגיעו אליו השמועות על הפרעות בעירות הסמוכות, בא במבוכה ולא ידע את נפשו. קשה היה לו להאמין. ופעם, כאשר שמע פרטים על אחת השחיטות, הצטלב וקרא בקצף: „עתידים הם לתת את הדין!" בפני מי? לא ידע. שלטון קיים איננו, ואימת האכרים הפרועים הולכת ומקדירה את הכל. אין יראת שמים עליהם, והם משתוללים כפרים הללו!

הפעם, כאשר שמע מפיה של דבורה׳קה את שבחו, נצנץ רעיון במוחו: יש בפני מי לתת את הדין — בפניו! ובפני עוד אנשים ישרים, אשר כבודם לא יחד עם הנבלים. הם יעמדו בפרץ ולא יתנו לנגע לפשׂת בקרבם — לא! הוא יחזור לכפר ויארגן חבורה כזאת.

המחשבה הזאת הפעימה אותו וחמימות עברתו. באותו רגע נדמה לו, כי הסוסים מפגרים. התעורר בו הרצון לקפוץ מן המזחלת, להרים עליהם את השוט ולהראות להם את נחת זרועו של אנדרי, להריצם כדבעי! הוא הצליף עליהם פעם ופעמים — וחזר להרהוריו.

המזחלת יצאה את הכפר. בקתה בודדה ונמוכה, חרבה, שתושביה נטשוה מזמן ושהאכרים הרבו לספר עליה מעשיות ואגדות קשורות במכשפים, רוחות ו„דומוביקים"* — משכה הפעם את תשומת לבו: מארובתה הנתוצה, ששרידי הלבנים שלה היו פזורות על הגג ובלטו מתחת למעטה השלג, עלה וניתמר עשן...

נתעוררה בו סקרנות מהולה בפחד. הוא עצר בסוסים, קרב בזהירות לבקתה, כמתגנב, והציץ לתוכה בעד החלון המרוסק. שני אכרים ישבו על גבי הרצפה הרקובה, כשגבם מופנה אליו, ולרגליהם פזורים כלי כסף, אריגים, מטפחות, מיחם־

* שרי־בית.

נחושת מבריק, נעלים, מגפים, ושאר מיני דברים טובים בערבוביה. אנדרי הניד בראשו דרך יאוש, נרתע בזהירות אחורנית, שלא ישגיחו בו, וחזר על עקביו. „כך — הרהר — מחלקים ביניהם את השלל בשקט, שלא יתקנאו בהם אנשי הכפר, וצולים להם בינתים תפוחי אדמה ודגים מלוחים — מנוולים!"

— מה ראית שם? — פנתה אליו דבורה, תמוהה אף היא.

— עוברי אורח, כנראה — השיב אנדרי, ובמוחו חלף ההרהור: „החלה הרעה". הוא דפק בסוסים והביט כלפי רצועת היער, המשחירה לעומתם באופק. על פני האפרים הצחורים, המכוסים שלג, התעופפו סיעות עורבים, שהטילו לתוך האויר הצח את צריחותיהן המרגיזות. אנדרי הסתכל בהן בעצב. הוא ידע, למה פוסחות סיעות העורבים על הכפר; הוא ידע, למה ממעטים השנה הזאבים לבקר את הדירים ואת מכלאות הצאן — הם מצאו להם את מחיתם בשפע מן החללים המתגוללים בדרכים וביערות, חללי יהודים אומללים, שנשדדו ונרצחו לעשרות ולמאות בידי אחיו בני אמונתו... מימיו לא תאר לו, שמעשים כאלה יתכנו... „אין יראת שמים עליהם — אין!"

הגיעו היערה. משני צדי הדרך התנשאו ארנים זקופים, בדיהם משלגים ומחטיהם מוריקים שבעתים תחת מעטה השלג הצח. הדרך ישרה היתה וארוכה; שדרות העצים מזה ומזה הוו כעין מסדרון ארוך, אשר ממעל לו סוכך פס רקיע כחול.

שלות נפשה של דבורה ברגמן נסתלקה ממנה בהכנסם לתחום היער. מראה היער הלך עליה אימים מאז היותה נערה רכה. זוכרת היא, איך היא וחברותיה יצאו יום אחד את העירה ובידיהן דליים, סלי נצרים. הן שמו את פניהן היערה ללקוט גרגרים. כאשר עמד היום לערוב, כבר היה סלה מלא. הגרגרים השחורים, העסיסיים, התנוצצו וגרמו לה קורת־רוח; ברק גאוה הסתמן בעיניה למראה פרי עמלה. היא טרחה ולקטה את הגרגרים בלי לבוא בשיחה בטלה עם חברותיה, פסעה וגחנה על פני זלזלי השיחים הנמוכים, בין תלי נמלים, שיחי שׂרך ושלכת מחטי אורן צהובים. היא טעמה מעט מאד מן הגרגרים הטובים, כי מאד השתוקקה לחזור הביתה, להעמיד את הסל המלא על השולחן ולהגיד להוריה:

— הביטו וראו: סל מלא!

אולם לבסוף, אחרי יום עבודה מפרך, טרודה מעקיצות יתושים וזבובים, עיפה ורצוצה, כאשר שמה פניה לחזור הביתה, התנפלו עליה ועל חברותיה שני „שקצים" פרועים, גזלו מהן את פרי עמל יומן ושסו בהן את כלביהם, אשר הריצו אותן והבריחון ממקום המעשה... חברותיה פרצו בהתיפחות וילל מפחד; גם היא נבהלה, אך בבכי לא פרצה, רק כווצה שפתיה ותרץ, כשלבה דאוב מצער ומחרפה. הביתה חזרה מעונה, תשושה, וימים רבים התהלכה שוממה ועכורת רוח. מאז פחדה ללכת היערה, וכשנזדמנה לשם, היתה פונה ומביטה בחשד לכל העברים לראות, אם אין מי אורב לה מאחורי הגזעים של העצים הרמים.

כאשר עברו מרחק של שתי וירסטאות, הרעים פתאום מאחוריהם קול עז:

— סטוֹי!*

דבורה נתחלחלה והחזירה את ראשה. כמאתים פסיעות הפרידו בינה ובין שני גברים מזוינים ברובים, לבושי שינלים צבאיים, אשר הגיחו מבין העצים ופסעו לעבר המזחלת. דבורה הבינה מיד, שפגיעתם רעה היא... נבוכה תלתה עיניה בפני אנדרי, אשר הסתכל גם הוא בהולכים וקרבים; הוא הסתכל בהם בעינים חודרות, אחר חזר ומדד בעיניו את המרחק, ופתאום קרא לדבורה מתוך החלטה מוצקה ונועזה כאחת:

— מהרי והתכופפי!

הוא הניף את שוטו והחל דופק בסוסים כמשתולל. צליף וצלף! ימינה ושמאלה! הסוסים הרימו רגליהם והסיעו אחריהם את המזחלת במהירות האפשרית. ביעף. תוך כדי ריצה פלחו את חלל האויר שתי יריות, שחלפו בשריקה על פני הנמלטים. כל זה קרה במשך רגעים מועטים. אנדרי הוסיף להצליף בשוטו ולדפוק בסוסים, כשהוא גחון למחצה. עוד הפעם שרקו על פניהם הכדורים, המזחלת קרבה לסבוב בדרך, פנתה ימינה, כשהיא נוטה על צדה האחד, והעצים היו להם לסתרה.

זמן־מה המשיכו הסוסים לרוץ באותה המהירות, כמורדפים. כאשר חלפה הסכנה לגמרי, עצר בהם אנדרי, הפנה את ראשו אחורנית אל דבורה, אשר שכבה ופניה כבושים בתבן, רועדת מפחד. הוא נגע בשכמה, עודדה בבת־צחוקו ופלט, כשהוא יורק הצדה:

— ווט סבולוטשי!**

נבוכה, חוורת, עצבנית, הסתכלה דבורה באנדרי והבינה, שהסכנה חלפה. כאב בטן תקפה מפחד פתאומי, אולם היא הכריחה את עצמה לחייך. היא התפלאה על עוז לבו של אנדרי, אשר לא חת וסכן את עצמו בגללה ומלט אותה מידי המרצחים בחריצות נפלאה! היא הביטה בעיניו האפורות, בשפמו ובזקנו, אשר שיבה זרקה בהם, ורק ברגע זה הרגישה וידעה, מה נאמן ומסור הוא אכר זה! לא היו מלים בפיה להודות לו. היא הסתכלה בו בעינים שופעות הוקרה, חמימות, ופלטה חרש:

— טי מולודיץ!***

הסוסים המשיכו את דרכם לאטם ושורות הארנים משני עברי הדרך הזדקפו כמקודם; פס הרקיע הכחיל מלמעלה ואת הדממה הפריעו רק העורבים בצריחותיהם. השמש העולה הניסה לגמרי את האפלולית, ששלטה ביער. השלג הבהיק, הכחיל במרחקים, התנוצץ בשברירי־אור, ובין העצים הצטיירו ארמונות, פתחי אולמות, אפריונים וקירות, קירות לבנים, כמסוידים יפה, נעלמו וחזרו והופיעו.

עם כל פרסה שחלפו ירדה שלוה על האשה וקרבת העירה הגדילה משום

* עמוֹד!

** נבלים שכאלה.

*** בז־חיל אתה.

מה את בטחונה, אם כי המצב בדובובקה היה מעורר דאגה ויהודיה היו צפויים יום־יום לרחמי שמים.

דבורה ישבה מכונסה בפרוה החמה. עיניה הישירו נכחה, כלפי גבו הרחב של אנדרי, בלי לראות משהו מסוים, והרהרה בכמה וכמה ענינים, צללה לתוך תהום עברה והעלתה את זכרונות ימי עלומיה.

...העיירה דובובקה מנתה אז כמה עשרות משפחות ותריסר בתים, שהצטופפו מעברו האחד של הנהר. סוחרי יערות היו תושביה היהודים, שבאו במגע ומשא עם אצילי הסביבה, בעלי האחוזות, וקנו מהם את עצי היערות. בראש הסוחרים עמד אביה — יעקב ברונשטיין. הוא העסיק מאות פועלים מן האכרים, שהיו כורתים את העצים, מובילים למנסרות, שהיו משמיעות יומם ולילה את יללת הנסירה, הקובלת מר, יללה ממושכה וצורמת. אחר־כך היו מפילים את הקורות המימה ושולחים אותן עם הזרם למקומות רחוקים.

לא ארכו הימים ויהודי בעל טביעת עין התהלך על שפת הנהר בלוית מהנדס, שהזמין מקיוב, וזה מדד את המרחק בין חוף לחוף, מדד את העומק ורשם בפנקסו מיני תרשימים הנדסיים, שדבורה ראתה אותם אחר־כך בבית אביה בשעה שזה התארח אצלם. היה זה גבר צעיר ושמח. בלילות היה שר בקול ערב שירים בשפת המדינה ומבדח את הבריות. הוא היה הראשון שנטפל לדבורה, כנה אותה „עלמה כבודה״, ויום אחד, בהתהלכה שקטה בבית, צבט לה על לחיה ואמר:

— היודעת אַת, מה יפה אַת?

ודבורה, שהיתה אז בת ארבע־עשרה שנה, הסמיקה לשמע הדברים האלה, נתלהטה וברחה נבוכה לקיטון הסמוך. לא תפשה, מה מצא אותו מהנדס בפניה, בנחירי אפה הלחוצים קצת, בפיה הזעיר ובשערותיה הפרועות. היא עמדה על אמתות הדברים אך כעבור זמן־מה, אחרי שנסע המהנדס ועל שפת הנהר עמדה בנויה על תלה טחנת מים גדולה, בעלת גלגל־עץ ענקי וסכר, הרובץ לרוחב הנהר וחוצץ את המים לשנים. מה שלא הצליח לגלות לה אותו מהנדס במחמאתו, הגידו לה אחר־כך עשרות גברים במבטי עיניהם היוקדים, ששלחו אחרי גופה הזקוף, בצאתה ובבואה ביניהם. היא היתה משתלהבת תחת לחץ המבטים הללו, מתכנסת לחדרה, או יוצאת לשפת הנהר ומהרהרת בדברים משונים, תובעי פתרון, שלא עלו קודם כלל על דעתה.

ואחר־כך תכפו והתפתחו הענינים במהירות מבהילה כמעט. פועלים למאות הופיעו יום אחד בתחום העירה, כרתו ופלסו להם דרך בין העצים, הניחו אדני־עץ, מתחו עליהם פסי־ברזל, ובעיירה עברה מפה לאוזן הבשורה:

— רכבת תעבור!

וכך היה. נבנה בית־אבנים מרווח, מצופה גג רעפים אדומים; עצים נטעו סביב הבית, פרחים שתלו, שפרו את המקום, וכאשר היה הכל מוכן, התאספו יום אחד האנשים לראות בפלא הגדול, בעבור הפעם הראשונה רכבת בקו חדש. כאשר הגיח הקטר מתוך שחור היער, כחיה משונה, שורקת ונוהמת, נרתעו כל המצטופפים

בחיל וברעדה, והאנשים אמרו זה לזה: „כעת תתפתח העירה שלנו, כי קשרוה עם העולם״...

לא ידעה אז דבורה, מה טיבו של הקשר הזה, אולם היא ראתה בגבור התכונה בעירה לרגלי בואם של אנשים חדשים, אשר בנו להם בתים, עסקו במסחר, פתחו חנויות שונות, בית מרזח, בית מרקחת, ושאר מיני עסקים, שהבריות זקוקים להם.

באותם הימים נתן יעקב ברונשטיין את עיניו בבתו וראה, שחלה בה תמורה. ערב אחד הסתכל בה יפה בשעה שהגישה לו כוס חמין; הסתכל בגופה הנאה שהתבגר, בפניה שלבשו רצינות וכחשו במקצת, והחליט, שהגיעה לפרקה. הוא רמז לזוגתו ושניהם נכנסו לקיטון, התלחשו, התוכחו וטענו, עד שבאו לידי החלטה.

שדכנים מן העירות הסמוכות והרחוקות החלו מתדפקים על דלתו של ברונשטיין ובצקלונם הצעות לעשרות. אם זה אינו טוב בעיניך הרי זה, ואם לא זה, הרי — יש עוד, ברוך השם, בחורים טובים בישראל! הצעתו של אחד מהם נראתה לו לברונשטיין ואחרי ששמע את הפרטים, את התאורים על המשפחה, היחוס, המעמד בחברה — התנה עם השדכן, שהפגישה תתקיים באיזו תחנת־בינים, ושהוא יטלגרף לו ויודיע לו על כך יומים קודם.

את המלה „לטלגרף״ בטא ברונשטיין בהכרת ערך ובגאוה, ואם כי הוא לא טלגרף למישהו מימיו, הרי שבא ללמד את אותם המחותנים לעתיד, וגם את השדכן, כי דובובקה אינה עירה סתם, שיש בה, דואר, ברוך השם, ואפשר להודיע לו טלגרפית... אדרבא, ישמעו וידעו!

והשדכן מלא את שליחותו באמונה וטלגרף. אך באותם הימים טרם היה שליח מיוחד בדובובקה, אשר ימהר להודיע למעונין או להביא לו את הטלגרמה הביתה; כנראה, שהודעות כאלה נתקבלו בעירה במספר זעום מאד, ולפיכך לא מצאה לנחוץ הנהלת הדואר — שמלאה גם את התפקיד של הנהלת התחנה — למנות אדם מיוחד לכך. מה עשה מנהל התחנה? התחכם והמציא תחבולה: נתקבלה טלגרמה בשביל אחד מתושבי העיירה, היה מדביק על קיר התחנה פסת ניר, שבה היה מודיע, כי לפלוני אלמוני שמורה טלגרמה בתחנה... והואיל ולא כל תושבי העירה הבינו את שפת המדינה, היתה הטלגרמה מחכה לפעמים לגואלה במשך כמה ימים, עד שעבר זמנה ופג טעמה...

לאשרו של ברונשטיין בקר באותו יום בתחנה המורה הוכמן, בחור משכיל, שהקנה מעט מדברי חולין גם לבתו. הוא חזר והודיע לברונשטיין, בזרקו לו את הידיעה בעד החלון הפתוח:

— מר ברונשטיין, טלגרמה נתקבלה בשבילך!

— מה אמרת? טלגרמה?

— כן, בתחנת הרכבת.

— המתן לי רגע, אני יוצא אליך.

ברגע הראשון נתבלבל האיש ובא במבוכה קלה. מה לו ולטלגרמות? אך מיד נזכר במשא־ומתן, שהיה בינו ובין השדכן, ופניו אורו. הוא ירק לפשר החלום

ושברו; טלגרמה באמצע היום? — טפו!... הוא לא הרפה מן המורה והכריח אותו לחזור תיכף ומיד לתחנה, למען יפענח לו הלה את כתב החרטומים. כך כנה דרך צחוק את שפת המדינה, אשר אם כי שמע אותה, לא הבין בה צורת אות.

השדכן הודיע לו כי, עליהם — כלומר, הוא, זוגתו והכלה — לבוא לתחנת בילומיסטו, מרחק ארבעים מיל מדובובקה, מקום שם יחכו להם המחותנים. לדבורה היתה זו הפתעה, כאשר האיץ בה אביה להתקשט והודיע לה, שהיא נוסעת להפגש עם חתן... הבשורה הזאת הדהימה אותה בפתאומיותה. לא האמינה ולא פללה, שהדבר ממשמש ובא.

היא אך התחילה להתלבש והאב כבר היה מוכן. הוא לבש את קפוטת השבת, תפורה ממשי שחור ומבריק, נעל את מגפיו המצוחצחים, חגר את אבנטו, הכניס את אצבעותיו לבין שערות זקנו השחור ופלג אותו — פאה לימין ופאה לשמאל, חבש את כובעו השחור ומיד הפיק חגיגיות, רוחו קצרה והוא רגז על הנשים המרבות בשיחה ואינן מזדרזות להתלבש ולצאת לדרך.

לבילומיסטו הגיעו עם דמדומים. מוזר היה בעיני דבורה מראה העיירה, שלא הסכינה לראותה. העדר חזר מן המרעה והרים ענני אבק. הבתים היו שחוחים ומהכל נדף איזה שעמום דל מהול בעצב, ותקפה הרצון לחזור מיד הביתה. השדכן, שקבל את פניהם גם הוא, העכיר את רוחה. הוא הרבה להחניף לאביה, התרוצץ לפניו, כשהוא אץ ומתקדם בפסיעה אחת ומציץ לו בעיניו, כאותו כלבלב המכרכר ומכשכש בזנבו, מוכן לגרום את העצם, שישליכו לו.

המחותנים חכו להם בחדר של אכסניה קטנה ומזוהמת, היחידה בעיירה. הם ישבו מסובים לשולחן, כשמיחם תוסס ומזמזם מתנוסס בקצהו ומשוה לחדר ויושביו מעין חגיגיות. גם עוגות ורקיקי־דבש היו על השולחן. בעל האכסניה, יהודי כרסני, שמעילו מתנוצץ כמשומן, עמד על הסף, מוכן ומזומן לשרת את אורחיו. אך השדכן רמז לו, שיסתלק. המחותנים דרשו זה בשלום זה, פלטו אי־אלה דברי נמוס על הדרך, על הרכבת, על סחר העצים, והעיפו מבטים חטופים, כדי לקלוט רושם ראשון.

דבורה ישבה לשולחן בעינים מושפלות ובמשך רגעים רצופים הביטה למשבצות הירוקות של המפה ומוללה באצבעותיה את הגדילים, שירדו על ברכיה. היא ידעה יפה, שממולה יושב „הוא", ואם כי טרם נתנה בו את עיניה כראוי, הקשיבה לקולו, שהיה מתון וערב למדי. לבסוף, כאשר הרימה את עיניה והשהתה רגע את מבטיה על פניו — נפעמה.

הוא ישב דרך חירות, לבוש חליפה שחורה, כתונת לבנה, ולצווארו עניבה כחולה, משובצת אודם; מעל למצחו הלבן התנוססה בלוריתו השחורה ושרטוטי פניו נתמזגו לארשת אמיצה. „הוא לא ירצה בי" חלפה מחשבה במוחה למראהו הנהדר. הפחד מפני הנשואים גז לגמרי; היא השתוקקה וערגה בכל נפשה ומאודה לשנוי, שיוציא אותה מבית אביה שהתחיל משעממה בימים האחרונים.

גם בעיני אביה מצא החתן חן. הוא הקשיב לשיחתו ומצא את דבריו למחוכמים מאד. דעתו זחה עליו, והוא שם את ידו בכיס מעילו, מקום שם מונחים

היו מקופלים שטרות המדינה, שליש בערך מן הנדוניה, שעמד לתת לבן זוגה של בתו. אולם אשתו, שהבחינה במעשהו ובכוונתו וחששה, שמא יעשה צעד נחפז מדי ונמצא השדוך בטל והיא ובעלה ובתה מגוחכים, החלה רומזת לו ונתנה בו עינים זועפות; משלא עמד בעלה על כוונתה, מתחה את רגלה מתחת לשולחן ובעטה בו, כשהיא מחייכת בשעת מעשה באדיבות רבה בפני המסובים. ברונשטיין נתר ממקומו, מלא כעס, אך הבין, הבליג ושתק. את ידו הרתיע מכיסו, ככוויה בגחלי־אש. מאפס מעשה החל מפלג את זקנו לכאן ולכאן ומצטחק בבת־צחוק אוילית במקצת.

השדוך קם והיה.

בעלה עסק גם הוא בסחר העצים. בשותפות עם חותנו פרץ מסחרם והם הלכו מחיל אל חיל. הוא דבר צחות בשפת המדינה, ידע לקנות את לב בעלי האחוזות לאהבה אותו ולכבדו. הם קרבוהו, ושמו של מאיר ברגמן יצא לתהלה בין כל סוחרי ווהלין. הוא בנה לו בית־עצים צבוע ירוק, סמוך לתחנת הרכבת, ולאחד החדרים הכניס שולחן־כתיבה, שהביא מן הכרך, ושאר מיני כלים לנוי ולעבודה, והכריז באזני כל, שזהו המשרד. שם היה מקבל את הסוחרים, את הפועלים, וביניהם גם את אנדרי, שמצאהו בקי בידיעת העצים והפקיד בידו תפקידים חשובים.

דבורה אהבה את בעלה בכל חום נפשה. קולו ומגעו היו מכניסים אותה לעולם שכולו טוב. היא יפתה ובביתה החדש התהלכה כנסיכת אגדה. על חלונות הבית האפילו הוילאות ויום־יום, בערוב השמש, כאשר החלו הדמדומים מרטטים בחלל האויר, היתה יוצאת למרפסת, לקלוט את צליל פעמוני הכרכרה, בה היה בעלה רגיל לחזור מן היערות או מבקורים אצל בעלי האחוזות.

והנה התפתחו מאורעות קודרים במהירות מבהילה. פרצה המלחמה הגדולה. לא עלה בידי מאיר ברגמן להשתמט מעבודת הצבא, אם כי חותנו בזבז למטרה זו הון עצום. אחדים מקרוביו השיאו לו עצה לשית מום בגופו, אך הוא סרב בהחלט. שלחו אותו לחזית, מקום שם עברו עליו זעוות החפירות, נתנסה בכל ענויי המלחמה, נפצע וחזר עם פרוץ המהפכה תשוש ועצבני.

במשך ימי העדרו העמיסה עליה דבורה את כל טרדות הבית, שהעסיקו אותה והכבידו עליה את חייה. קוי אור הכניסו לה שלושת הילדים, שילדה לבעלה. אמנם קשה היה לשאת את טרחם, אך הם הצהילו את חייה והרנינו את רוחה הנכאה. ובחזור בעלה והנה היא חובקת לתקופת השנה את ילדתה. אך סחר העצים ירד פלאים ומצבם החמרי התמוטט במקצת. אחר־כך הלך והורע עוד בגלל האנרכיה, אשר השתלטה באוקראינה. הופיע פטלורה. התחוללו מהומות ופרעות. ביתם, שנמצא סמוך לתחנה, שודד פעמים אין מספר על ידי הגייסות החולפים. שמחים היו, שנפשם נתנה להם לשלל.

בעלה ואביה — הסוחרים הפקחים והמנוסים — ישבו בחבוק ידים, לא מצאו כל אפשרות לסחור. הם חכו לשעה יותר טובה, שבוששה לבוא. מעט מעט החל המחסור מתדפק על דלת ביתם. הקמח אזל והאנשים השיגו ככר לחם בקושי.

אחד האמצעים להשגת בר היה לצאת לכפרים הסמוכים ולמכור לאכרים מלח חלף דגן או תפוחי אדמה.

אך כל היוצא לדרך באותם הימים היה מתחייב בנפשו. ידיעות מבהילות על פרעות בישראל עשו להן כנפים והלכו אימים. את הישובים הסמוכים הדביקה הרעה... איש לא ידע מה ילד יום, ובינתים נסתתמו כל מקורות הפרנסה. רק יחידים ההינו לפעמים לצאת מחוץ לעירה, לסחור עם האכרים ושלמו בנפשם...

דבורה ברגמן הבליגה על פחדה, לא שעתה לתחנוני בעלה והפצרות הוריה; היא יצאה לשבור שבר ולהביא לחם לבני המשפחה הרעבה. היא סרה אל אנדרי, אשר קבלה בסבר פנים יפות, עזר לה למכור את סחורתה לאכרים, העניק לה גם הוא את חלקו — שק תפוחי אדמה — והסיעה בעצמו חזרה לביתה.

בערוב היום, כאשר הופזו חודי הצלבים בראשי כפות הכנסיה הפרבוסלבית אשר בדובובקה, הגיעו לתחומה. עם חשכה נפסקה התנועה בעירה, הבתים נסגרו על מסגר והתריסים הוגפו. רק מבעד לחרכים הציצו קרני אור. השוק היה ריק. כלבים רעבים התרוצצו ונבחו לתוך החשכה. דממה כבדה, קודרת, רבצה על פני העירה, והשלג, שהחל יורד, עטף אותה בתכריך לבן, על בתיה ועל אנשיה, ודומה היה, מחכה היא לאיזה קברן גדול, שיבוא לחצוב לה קבר, להורידה ולכסותה ברגבי אדמה שחורים...

המזחלת חלפה לאטה ובשקט ברחוב. קרבה לנהר הקפוא, עלתה על גשר העץ הארוך והעפילה במעלה הרחוב, לעבר התחנה, שחלונותיה היו היחידים, אשר זלפו אור בהיר החוצה. „לו ידע מאיר את הסכנה, שרחפה על ראשי... — חייכה לה דבורה, כאשר התקרבה המזחלת אל בית בעלה — לו ידע...״ והיא החליטה, לא לספר הערב דבר. לבה עלז והיא התרוננה לזכר הילדים, שיתרפקו עליה מחר בבוקר השכם.

ב
זרעו של חמלניצקי

מאיר ברגמן יצא לקראתה בפנים שמחות, עזר לה לקום ולהכנס הביתה. אנדרי עסוק היה בפרוק השקים מן העגלה ומיד חזר ויצא למזחלת. הבעל ואשתו נסו לעצור בעדו ולהשהותו בצל קורתם, אך הוא השתמט בבת־צחוק קלה ואמר, שיסור אליהם מחר בבוקר, כי עליו למהר עכשו לבית הוריה של דבורה, כדי לבשר לזקנים, שהביא את בתם בשלום.

נוהג היה אנדרי להתאכסן בבית ברונשטיין. ביתו של ברגמן המרווח ומצוחצח, נמוסיו של זה, שהיו דומים לנמוסי אציל, היו נוסכים בנפשו מבוכה לפעמים וקשה היה לו להפליג בנוכחותו בשיחה קלה, קולחת. לא כן הדבר בביתו האמיד והפשוט של ברונשטיין. שם אפשר להסב לשולחן בלי נמוסים, לאכול ולשתות חמין כאַות נפשו, ובערב לעלות על גבי התנור החם, המוסק יפה, להשתרע על הכסת, שהיתה אשת ברונשטיין מעלה לשם, ולישון עד הבוקר.

מאיר, שידע את מנהגו, לא העתיר מלים ולא הפציר ביותר. דבורה סלקה

מראשה את המטפחת ופשטה את הפרוה. מאיר עזר לה לחלוץ את רגליה מנעלי־הלבד, והיא נשארה עומדת רגע באמצע החדר, זקופה ורעננה. שערותיה השחורות, המתולתלות, גלשו על ערפה; אף על פי שארבע לידות עברו עליה, נראה גופה גמיש למדי, מתניה צרות, חזה נאה ועיניה מבריקות. היא קרבה לתנור המוסק, הקריבה אליו את גבה ואת ידיה הקפואות, הסתכלה בבעלה, שעמד ממולה נבוך במקצת, ושאלתה הראשונה היתה:

— מה שלום הילדים?

— נרדמו לפני שעה קלה. דוד בקש להעירו, כאשר תבואי.

פני האשה נהרו. היא הזיזה את עצמה מן התנור ועל קצות אצבעותיה קרבה לקיטון הילדים, פתחה חרש את הדלת והציצה לתוכו. מתוך החדר עלתה וטפחה על פניה נשימה חמימה של הילדים הישנים, מלווה בנחרה קלה. לא הבליגה האם ונכנסה חרש־חרש, כדי לתת בהם את עיניה.

למראה לאה׳לה הקטנה, אשר שכבה בעריסתה בפשוט רגלים וידים, מעורטלה למחצה, הצטחקה האם, גחנה אליה והטיבה את השמיכה. ממנה עברה והסתכלה בהנאה רבה בבתה הבכירה חנה, נערה כבת שלש־עשרה. היא שכבה על צדה ובפניה הנאים פרח האודם. במטה גדולה שכבו לחוצים זה לזה, ממש על הדופן, שני הנערים מנחם ודוד. האם גחנה עליהם בבת־צחוקה, לפתה בזרועותיה בזהירות את מנחם הישן והסיטה אותו הצדה, כשהוא מפרפר ומתנגד לה מתוך שנתו; אחר גחנה על דוד׳ל הבכור, מחמל נפשה, ופניה נהרו לקראת פניו השלוים וראשו המתולתל, דמות דיוקנה של אמו... היא התכופפה עליו להסתכל בו יפה־יפה לאורו האפלולי של החדר.

מאיר עמד על הסף ורמז לה להסתלק בעוד מועד, אך היא לא שעתה אליו, הרכינה ראשה ונגעה בשפתיה במצחו של הילד הישן. כסבורה היתה, שהנער לא הרגיש בה כלל ומוכנה היתה לחזור על עקבה. אבל הנער, אשר הרגיש בה מיד להכנסה לתוך החדר ושווה לגופו מצב של שקוע בשנה חזקה, פרץ בצחוק מתחטא וזרועותיו נלפתו בחזקה מסביב לצוארה של אמו. הוא פקח לקראתה עינים רחבות וקרא בהתפעלות:

— אמא!

— שששששש... הילדים ישנים.

— הרי אמרתי לך! — נזף בה מאיר מן החדר השני. הוא חכה לאשתו, ערג אליה והשתוקק לדבר אתה, והנה העניקה תיכף ומיד את תשומת לבה לילדים, ובעיקר לדוד׳ל זה, הזוכה תמיד במנה אחת אפים.

— שכב, בני, שכב, יקירי.

אך הילד התרומם על מרפקיו והתחטא:

— אינני רוצה לישון, אמא. חכיתי לך כל היום!

דבורה לטפה את ראשו:

— מחר, מחמדי, תדבר אלי ותספר לי את כל הקורות אותך, ועכשו שכב.

— איני רוצה... אני אקום!

כאן קצרה רוחו של האב. הוא נכנס לחדר הילדים, אחז במתניה של אשתו, הרחיק אותה מן המטה, ובילד גער:

— אַל תקשקש ושכב לישון! השמעת?

— אבל —

— לישון!

הילד השמיע רטון־מה והטיל את גופו אחורנית על מצעו בהתרגזות ניכרת. בעיניו עלו דמעות והקצף על אביו נעור בו. תמיד אבא מופיע בגערתו ובקול פוסק שאין להרהר אחריו... תמיד הוא זורק מרה... „אני שונא אותו!"

כעבור רגעים אחדים, כאשר הגיש מאיר לאשתו כוס חמין, ששפת על האש עוד מקודם, וישב ממולה להזין בה את עיניו ולהקשיב לקולה, נפתחה חרש דלת חדר הילדים ועל הסף הופיע דוד כמתגנב, בכותנתו לעורו.

— מה אתה רוצה? — פנה אליו האב והרצין, הזעיף את פניו — למה אינך ישן?

— איני יכול להרדם.

— ובכן שכב לך במנוחה במטה ואל תדרוך ברגליך היחפות על הרצפה הקרה, פן תאחזך הצנה.

הילד חנן את קולו:

— אבל אני לא אפריע. אשב קצת על יד השולחן ואשמע, מה שאמא מספרת... רק קצת אשב ואלך לישון.

מאיר עמד להתרגז ולנזוף בו קשות, אך דבורה התערבה בבת־צחוקה הנדיבה ואמרה לבעלה:

— ישב אתנו קצת.

ולפני שהסכים לה האב, קפץ הילד וחזר מכורבל באדרתו ורגליו נתונות במגפיו של אבא. פניו קרנו מחדות הנצחון, ולמראהו נאלץ גם האב לחייך ולהודות במפלתו. הנער ישב על־יד אמו, נלחץ אליה כגור חיה והפקיר את ראשו המתולתל לאצבעותיה, ששחקו בו.

— אַת רעבה בודאי — פנה אליה מאיר — היתה כאן אמא ואמרה, שהיא מבשלת ארוחת־ערב גם בשבילנו. הילדים כבר אכלו אצלה בבית, ולנו תביא עוד מעט לכאן. איך היתה הדרך?

דבורה נזכרה ברוצחים, שירו אחריה, הצטחקה ואמרה:

— לא רע... הקור היה חזק.

— ואיך יחס האכרים בכפרים?

— מי ידעם? נסעתי בחברת אנדרי והם הסבירו לי פנים, אך אלהים הוא היודע, מה בלבם עלינו. בכל־אופן אין לסמוך עליהם ולוּאי שלא נראה את פרצופיהם. דורשי טובתנו לא היו מאז ומעולם ומה גם עכשו, כשהכל נעשה הפקר. ספר לי אנדרי, כי עולי־הימים מן הכפר, פרחחים, השליכו את הכל מאחרי גוום ונספחו לחיל פטלורה. ריח השוד והדם עלה באפם.

— כך, כך, עת צרה הגיעה שוב. ימי חמלניצקי חוזרים...

— אבא, רק לפני שבוע קראתי על הצורר הזה, שעמד לכלותנו, ואַת, אמא, היודעת אַת עליו?

— כן, יודעת קצת.

— מחר אספר לך את תוכן הספור, טוב, אמא?

האב נתכעס:

— שב במנוחה, דוד, ואַל תפריע.

דבורה גמרה לשתות את התה ובקשה כוס שניה בהצטדקה:

— כל כך צמאתי!

מאיר הזדרז להגיש לה כוס שניה. הילד הושיט את ידו לקראת קופסת הסחרין ונער מתוכה על גבי המפה הצחורה שתי טבליות קטנות ועגולות. הוא הסתכל בסקרנות, בהטיל אותן אמא לתוך התה, בצללן ובהעלותן בועות אגב תמיסה.

— וכאן מה נשמע? — חקרה דבורה — הנתרחשו חדשות?

מאיר נאנח ואמר בפנים עצובים:

— מצב לא ברור ומדכא. מתהלכות שמועות שונות. הללו אומרים שחיל פטלורה עומד להכנס, ויש אומרים שהבולשביקים תוקפים עכשו את הסביבה. בתחנות הסמוכות ראו אנשים את הרכבת המשורינת „טרוצקי", העושה שמות בכל אשר תעבור. בעיקר רע הדבר, שהשכנים שלנו מתנכרים לנו. כל הנוצרים אשר ברחובנו כאילו נדברו ביניהם, שלא לדרוש בשלומנו. מבטי עיניהם מאיימים ואינם מבשרים טוב... באזני אחדים כבר הספיקו להגיד, כי יום נקם ושלם הולך ומתקרב ואת כל הז'ידים יגירו לפי חרב. גם השכן שלנו, וסקה גריבוב הפוחח, עומד על סף ביתו ומכריז בקולי־קולות: ביי ז'ידוב, ספאסיי רוסיו!*

— חדל־אישים זה אף הוא משמיע קולו! — התקצפה דבורה.

מאיר המשיך:

— רע ומר יהיה גורלנו, אם ישתלט כאן חיל פטלורה, וגם — הוא נשתתק ורמז בעיניו כלפי הנער, שאסור לו לשמוע את הדברים שהוא עומד לספר.

— דוד, לך לישון.

— עוד מעט, אמא. מותר לי לשמוע הכל. יודע אני, על מה רוצה אבא לספר.

— על מה? — תמהה האם.

— המותר לי לספר, אבא? — שאל הנער ואת עיניו הפקחיות תלה בו, כשעל פניו מהבהבת הבנה ותפישה בגרותית, בלתי רגילה כמעט בגילו — המותר לי להגיד?

— מנין לך לדעת, מהו הענין שאני רוצה לדבר עליו?

— יודע אני.

— ובכן ספר ונראה, אם יודע אתה!

פני הילד לבשו ארשת רצינית מאד. פניו החוורים במקצת הלבינו על רקע אדרתו השחורה, והוא ספר למקוטעין, אך בקול ברור וצלול:

* הך ביהודים והצל את רוסיה.

— אתמול היתה לויה גדולה... קברו עשרים איש... שלש משפחות יהודיות, שרצחו הגויים בכפר סטופין. נשים בכו והתעלפו, גם סבא ויהודים אחרים בכו... בעיני ראיתי... מספרים —

— נו, די לך. הכל אתה יודע! — הפסיקתהו האם ופרכה מתוך יאוש את אצבעותיה השלובות — הה אלי!

דמות־מות השתלטה בחדר, עד כי אפשר היה להאזין לדפיקות הלב הנרעש. האב, האם והילד — שלשתם שקעו בהרהורים נוגים. דומה היה, שאין כלל צורך לבאר לו לנער ולהסביר לו על הנעשה, על הפגעים המתרחשים והמתרגשים לבוא ועל גורל היהדות באוקראינה בימים האלה.

מן החוץ עלתה ונשמעה חריקת צעדים על גבי השלג וקולות מדברים. אלה היו מבני משפחת ברונשטיין, אשר באו לראות את פני הבת, שחזרה בשלום. הראשון נכנס האב, לבש פרוה ולראשו חבש כובע שחור של צמר־כבשים; אחריו הלכה זוגתו רחל, שנשאה בידיה את סיר הנזיד. זעומה היתה ונשמה בקושי; אחריה פסע ונכנס בן־הזקונים שלהם, עלם כבן עשרים, גרמי וחסון.

הזקן פשט את הפרוה, העביר את כף־ידו על פניו כמוחה משהו מטריד והסתכל בבתו בנזיפה אלמת. הוא סמך על אשתו, שתיטיב למלא את תפקידה.

הזקנה העמידה את הסיר במטבה, חזרה ועמדה באמצע החדר, כשידיה נתונות על מתניה, ופתחה:

— הרי לך גבוֹרה חדשה בישראל! הסתכלו נא בה ושפטו: אומרים לה ומתרים בה, שאין לצאת לדרך בימים אלה, והיא מתעקשת דוקא לצאת ולסכן את נפשה... הרי את חייך אַת מקפחת, חיי בעלך וילדיך!

— חדלי לך, אמא —

הזקנה שסעה אותה בפנותה למאיר:

— השמעת, מה שקרה לה בדרך? גזלנים יצאו מן היער, רדפו אחריה וירו בה מרובים... — השמעת, מאיר?... נשמתי פרחה כמעט, כאשר ספר לי אנדרי את הדברים האלה... הן תבושי ותכלמי, יהודיה שכמותך!...

— חדלי לך, אמא — הפצירה בה דבורה בהסמיקה קצת — קרה מקרה והסל!

— מה? מקרה? — בימינו אין זה מקרה כלל וכלל, בתי. נס נתרחש לך ועליך לברך ברכת הגומל. כן, בתי, נס נתרחש לך.

מאיר הגיש לה כסא לזקנה ואמר לה:

— שבי והרגעי. שנית לא תצא לדרך.

אולם הזקנה טרם נרגעה. היא הצביעה על בנה והמשיכה:

— וגם מן „התכשיט" הזה אין לי נחת! זה כמה לילות, שאין הוא נותן שינה לעיניו ומסתובב אי־שם עם בחורים ריקים ופוחזים כמוהו. דבר חדש בדו להם: הגנה... מיליציה! כאילו רק שוטרים אנו חסרים.

— אמא, חדלי לך מן הדבר הזה! — קרא הצעיר בהתרגזות קלה — הן מאומה לא תועילי בדבריך! — ובפנותו לדבורה עמד להסביר לה — הן תביני

את המצב הפרוע, שבו אנו נתונים. השלטונות מתחלפים בזה אחר זה, והאכרים מוכנים יום־יום לפרוץ העירה ולהתחיל בשוד ובזה לעין השמש. והנה התאספנו כחמשים בחור, החלטנו לעמוד על המשמר ולרסן את חבורות הנבלים. אחדים מהם כבר הברחנו אחרי שהכינו אותם שוק על ירך!

— אבל, בנימין, עליכם להיות זהירים מאד, שלא לתת פתחון־פה אחר־כך לאחד מן המחנות לחשוד בכם ולהאשימכם כבוגדים...

— ידענו — השיב הצעיר — אין זה מן הנמנע... אך אין לנו ברירה אחרת ואת המוטל עלינו נמלא עד טפת דמנו האחרונה!

— אל־נא תתלהב כל־כך! — צוחה הזקנה בהתרגזות.

מאיר שלח לבסוף את הילד לישון, והמסובים המשיכו לדבר על הצרות המתרגשות ללא מפלט. בנימין לא פשט את אדרתו, פתח את הגורתה וישב על קצהו של כסא, כמוכן לעזוב בכל רגע את החדר ולצאת לחבריו הממתינים לו. הם קבעו את מרכזם באחד מן הבתים, הפונה לככר השוק. רבים מבעלי הבתים התנגדו להם וכל הענין היה למורת רוחם, כי פחדו, פן יבולע להם בגללם. אבל הצעירים לא נרתעו. הסבירו להם, שאין להפסיד ונסים הן יכולים להתרחש... בנימין היה אחד מן העומדים בראש ההגנה. בחור צעיר וחסון. כאשר הצטחק והבליט את שניו, היו פניו לובשים ארשת ילדותית כמעט ושביבי קונדסנות עליזה התלקחו באישוני עיניו.

כאשר הביאה הזקנה מן המטבח את הנזיד המתובל בשמן מטוגן, אשר חתיכות בצל צפו עליו, ישבו מאיר ודבורה ללגום ממנו בתאבון רב. על השולחן היתה רק פרוסת לחם אחת, כי הפת לא היתה מצויה בבית, אך שקי הדגן, שהביאה אתה דבורה, הבטיחו למחר ככרות לחם שחומות, חמות וטריות.

מן החוץ הגיעה שריקת קטר חדה, שפלחה את חלל האויר, ומיד אחריה המולת שקשוק אופני רכבת, בהתגלגלם על הפסים. פני המסובים חוורו וכולם עצרו בעד נשימתם. הרכבת המתקרבת הפילה עליהם אימה.

בנימין קפץ על רגליו ופקד:

— כבו את האור!

מאיר הושיט את ידו למנורה והכניס את הפתילה; השאיר רק אור חלש, אדמומי ודועך כמעט, להאיר איך שהוא את החדר. ושוב גדלה הדממה. כל אחד קפא במקומו והאזין להלמות הלב, השולח את דמו ברהיטות יתרה. הזקנה נאנחה חרש ופלטה בתלונה: „רכבת... אוי, רבונו־של־עולם"...

— ומנהל התחנה? — זרקה דבורה לחלל האויר.

מנהל התחנה היה מקבל מן היהודים תושבי דובובקה סכומים עצומים, על מנת שלא להשהות בתחנה את המסעות גדושי החיילים ולהסיעם הלאה למחוז חפצם. עתים היה מצליח להעבירם מיד הלאה, מתוך טענה, שהקו מוכרח להיות פנוי; אך בהתקלו במרי־נפש, שהתאוו לרדת העירה „לשחק קצת", היה מסתלק הצדה וחושש מלהרגיזם. את שכרו היה תובע בכל פה ובימים האחרונים דרש הוספה...

בני־הבית ישבו קרושים באפלולית והאזינו למתרחש בחוץ. בנימין היה הראשון, אשר הפריע את הדממה. הוא קרב לדלת ואמר:

— שבו במנוחה. תיכף אחזור ואודיעכם דבר.

— אַל תצא! — מחתה אמו, אך הוא התחמק חרש ויצא.

דוד, אשר בני־הבית לא הרגישו בו כלל, עמד על סף חדר־הילדים והציץ פנימה לחדר־האוכל דרך חרך צר של הדלת. הוא הקשיב לנעשה ושתף את עצמו בפחד הגדולים. כאשר יצא בנימין החוצה, אמר אל לבו: „בנימין הוא גבור. לוּ היו כל בני העירה כמוהו — היו קמים ומכים את שונאם הכה והשמד!"

אותה שעה ראה בנימין לאור הפנסים, שהאירו את תחנת הרכבת, בצאת חבורת חיילים את הקרון היחידי, שהיה רתוק לקטר. לא היה זה אפוא גדוד, כי אם פלוגה של שלושים איש בערך. הם היו כולם מזוינים ברובים ולבושי קוּקינוֹת רחבות. בחגורותיהם תחובים היו אקדחים ורמוני יד. הם באו מצד קיוב. חזות פניהם ודבורם הפרוע העידו בם, כי מאנשי פטלורה הם. קו המסלה היה, כנראה, שוב בידיהם.

בנימין עמד מאחורי אחד הבתים, הסתכל בהם והרהר: „אם לא יפתחו בפרעות, אסור לנו להכות בהם"...

לאחר שיחה קצרה עם מנהל התחנה, פנו כולם כאיש אחד ושמו את פניהם לעירה. הם לא הלכו בארבעות כמנהג חיילים; הם הלכו בלי סדר, עשנו, דברו בקול רם וגדפו. כמו מתוך האדמה צץ והופיע על ידם וסקה גריבוב. הוא הלך בראש עם מפקד הפלוגה והעמיד את עצמו לשרותו:

— אני אראה לכם את כל העירה. מכיר אני יפה את דובובקה ואת הז'ידים.

— טוב, הובילנו אפוא ישר לביתו של הרבין.

— תן לי שני אנשים ואני אביא לך את הרבין לבית־המרזח.

— טוב.

כאשר הובהל אליו הרב, חרד ונפחד, צחק לו המפקד בפניו:

— הי, זקן, אַל תרעד! טרם הוצאתי ממך את נשמתך הטמאה. ובכן שמע, זקן: עליך להוציא לפועל את פקודתי במשך שעה אחת, כי אין לנו פנאי להתעסק אתכם הפעם כהוגן. את זאת נעשה בהזדמנות אחרת. אנחנו נסדר לכם בקור חגיגי וכולנו נשמח יחד ונשתעה על כוס יין...

אנשיו, שישבו מסובים לשולחן בבית המרזח והטיבו את לבם במשקאות חריפים שהעניק להם המוזג ביד רחבה, פרצו בצחוק פרוע. אחד מהם קם ממקומו, נגש לרב וטפח לו על גבו טפיחת־חבה, שבכוחה טולטל הרב אלכסונית לעבר הקיר השני, רגליו מעדו והוא השתטח ארצה. מסביב הרעים הצחוק.

המפקד הריק כוס יין והמשיך לדבר אל הרב הנרעש:

— תודיע לסוחרי המנופקטורה, שיפתחו מיד את חנויותיהם ויחכו לנו; תכין לנו שני עגלונים ותזמין שלושה מטובי החייטים שבעירה עם מכונות התפירה שלהם. זה הכל — השמעת?

— שמעתי, אדוני.

— ובכן, שנס מתניך, זקן, וחושה למלא את הפקודה. דבר בל יחסר. ראה הזהרתיך!

כאשר קרב הזקן לדלת וידו הורמה לנגוע במזוזה, קרא פתאום המפקד:

— הי, ז'יד!

הרב חזר בברכים פקות.

— מי כאן בעירה יהודי חשוב ומצורע כמוך?

הרב לא הבין את כוונתו ושתק. לעזרתו הופיע וסקה:

—יש כאן אחד. ינקל ברונשטיין!

המפקד נגש לרב, אחז בקצה זקנו ואמר:

— טוב. אתה וינקל שניכם תערבו לי את סדור הענין, ועכשו — מרש!

הרב יצא דחוף ומבוהל. תפקיד קשה הוטל עליו ואין להשתמט... גורל עדתו בידו והשעה קצרה. מה לעשות? למי לפנות? את מי להמלך? עמד הרב באמצע הרחוב אובד עצות, רועד מקור ונפשו מרה עליו. מעיניו זלגו דמעות. בבית־המרזח מתהוללים העריצים ואם יתנו בכוס עינם יתר על המדה — אוי ואבוי יהיה לעדה כולה... עודנו עומד ותוהה ובנימין ברונשטיין צץ על ידו:

— רבי, מה רצו ממך הנבלים?

הרב נרעד כעלה נידף, אך בהכירו את העלם, חיתה רוחו. הוא ספר לו בקצור את אשר הוטל עליו.

— בוא אתי! — אמר לו הבחור — עד שתתחיל להתעסק עם בעלי הבתים שבעירה ולטכס עצה, תחלוף השעה. בוא אתי.

הוא תמך בזרועו של הרב והובילו בצעדים מהירים לבית, שבו התאספו חבריו למשמר. הוא מצא שם כשלושים בחור, צעירים שהתהלכו אובדי עצות, התוכחו ודנו ביניהם. כאשר נכנס בנימין בלוית הרב, הקיפוהו מיד בשאלות. זוגתו הזקנה עמדה בפנה ובכתה מהתרגשות. כאשר הוצא הרב מביתו מהרה לרוץ ולהודיע לבחורים.

בנימין ספר להם בקצור את פרשת הענין ופקד:

— שלושה מאתנו צריכים להבהיל מיד את סוחרי המנופקטורה, שיפתחו תיכף את החנויות. המסרב — דמו בראשו! אנחנו נפרע ממנו בכל חומר הדין! לעגלונים אדאג אנוכי, אך מה נעשה לחייטים? איש מהם לא יסכים לקחת את מכונת התפירה שלו ולהפקיר את עצמו בידי מרצחים... מה לעשות אפוא?

אחרי שקול־דעת קצר באו פה־אחד לידי מסקנה, שאף אחד מהם לא יוכל לדבר על לבם של החייטים להצטרף לחבר הרוצחים... ואז הציע הרב, שהעדה תשלם בשבילם למפקד כופר נפשם ככל אשר יושת עליה. ההצעה נתקבלה, כי לא היה כל מוצא אחר.

כעבור שעה חזרו הצעירים ושקלו על כף ידו של הרב סכום הגון מאשר קבצו על יד לתכלית זו. בינתים הובהל אל הרב המדוכא גם יעקב ברונשטיין. חברתו עודדה אותו במקצת, ושניהם פנו והלכו לבית־המרזח חרדים ודואגים.

כאשר הופיעו לפני המפקד השכור למחצה והציעו לו את כופר נפשם של החייטים, פרץ המפקד בצחוק רם והושיט את ידו:

— תנו את הכסף!

הוא תחב את השטרות לתוך כיסו וקרא בקול:

— וסקה!

— לשרותך, אדוני!

— מכיר אתה יפה את תושבי העיירה, לא כך?

— מכיר אני יפה!

— ובכן בוא והראה לי את מקום מגוריהם של החייטים הנבזים, של הכלבים הפחדנים האלה!

הרב נדהם והחל נסוג אחורנית, כמי שסיים את תפקידו. ברונשטיין החל פוסע בשקט בעקבותיו.

— עמדו! — קרא המפקד.

השליחים החזירו את ראשיהם בפחד ועמדו על מקומם.

המפקד הורה בידו על הרב וצעק:

— גש הנה, זקן!

הרב נגש. פניו חורו. הוא עמד שחוח ורועד.

— קרב אלי. אַל תפחד. עוד צעד! עוד צעד!!

הרב קרב בברכים פקות. המפקד הרים במתינות את ידו וסטר לו על פניו בכל כחו. הרב התנודד ונפל אפים ארצה. מסביב הדהד הצחוק. המראה היה מגוחך, כנראה. הצחוק עודד את המפקד ופניו המשולהבים הבריקו מהנאה. הוא בעט בגופו של הרב ופקד שנית:

— הי קומה, זקן, קומה חיש!

הרב קם בקושי, רצוץ ומעונה. שפתיו לחשו את תפלת הודוי.

אז נתן המפקד את עיניו בברונשטיין וצוח:

— ואתה, ז׳יד, מה אתה עומד כגולם?!

ברונשטיין השיב במתינות ובקול רם ככל האפשר:

— ומה עלי לעשות, אדוני? אני עומד לרשותו.

— טוב. גש הנה.

ברונשטיין קרב.

המפקד הציץ בו בעיניו הכחולות כפלדה מלוטשה, אחזו בזרועו, הקריבו והעמידו לפני הרב ופקד:

— תירק לו בפניו!

ברונשטיין נדהם והביט במפקד בהשתוממות. לא האמין, שאמנם בכך הוא רוצה. אין זאת כי הוא משטה בו.

אך המפקד סטר לו על לחיו:

— תירק לו בפניו!

— לא אוכל...

מסביב שלטה דומיה ורק הדי סטירות הלחי צלצלו מסביב. פניו של ברונשטיין להטו מעוצם הסטירות, אך הוא עמד הכן על רגליו מול הרב ושתק. בנפשו החליט מתוך עקשנות מיוחדת לא לציית לו להיידמק. הוא נשך את שפתו התחתונה והמתין למר גורלו.

הרב לחש לו חרש בקול רועד:

— מר ברונשטיין... מלא את רצונו ואַל תתחייב בנפשך... פקוח נפש דוחה הכל...

חמתו של המפקד התלקחה:

— אם לא תירק לו בפניו, אצוה להלקותך!

ברונשטיין לא נע ולא זע...

— הלקוהו!

שני חיילים אחזו בברונשטיין, הקריבוהו לספסל ופקדו עליו לשכב. פני ברונשטיין קדרו מאד. הוא נאנח, השתרע על הספסל וכבש את פניו בזרועותיו המקופלות. לבו דפק בו והתפעם ברהיטות יתרה. הוא ידע, שהוא צפוי לענויים נוראים. לא פעם שמע על המלקות האלה, ספורים שהקרישו את דמיו בעורקיו. ברגעים האלה העלה בזכרונו את בני משפחתו ורחמיו נכמרו על עצמו. אך חוט מחשבותיו ניתק מיד בגלל התכונה, שהתרחשה על ידו. הוא הקשיב.

חייל אחד בריא וקצר־עורף, ששפמו השחיר על פרצופו האדום, קרב לשוכב והוציא מרובהו את שרביט־הפלדה. הוא חייך, מסר את הרובה לידי רעו, ירק לתוך כפות ידיו כניגש לחטיבת עצים ופנה למפקד:

— כמה?

— עשרים וחמש!

— מצוין!

— הבה ונראה, במה כחך גדול...

— ואתה, קולקה, עמוד על ידו וספור. אם תטעה במספר — נתחיל מחדש!

צחוק פראי רעם מסביב.

המפקד התישב על קצהו של שולחן ובעמדו לתת את הפקודה להתחיל והנה נחו מבטיו על הרב, שעמד בקרן־זוית, חוור כסיד ומרעיד. הוא צחק לעומתו וקרא אליו:

— הלא תגש לכאן! מהר! מהר! כך, עמוד, חביבי, והסתכל; בטוחני, שתשבע נחת למראה ידידך; תראה אחר־כך בשנתך חלומות מתוקים ומלאכים רעים לא יבעתוך... — הוא צחק ופנה לחייל — התחל!

השרביט חתך את האויר בשריקה: אחת... צליף! שתים... צלף! שלש... ארבע... חמש...

מסביב שלטה דומיה כבדה. את חלל האויר פלחו רק צליפות השרביט, שעלה וירד, וקולו של החייל המונה. המוכה התפלץ עם כל צליפה, נשך שפתיו בשניו ושתק. התאמץ בכל כחו להחניק את אנקתו בחובו. כל הצלפה חתכה בבשר החי, שתפח והאדים; הדם הרטיב את המכנסים והחל שותת ומטפטף על הרצפה.

השרביט עלה וירד...

לבסוף לא הבליג ברונשטיין והחל צועק צעקה גדולה ומרה. מוזרה, מעוררת זועה, נוקבת, היתה זעקתו של האיש הזקן. החייל המצליף הזדעזע במקצת, כאילו רק עכשיו עמד על טיב עבודתו והשהה את השרביט באויר מתוך פקפוק.

ללבו של המפקד התגנב ניצוץ של רחמים.

— די! — ועכשיו, ילדים, הבה נעזוב את הזקנים לנפשם ונמהר לסדר את עניננו. יש להזדרז, שמא נאחר לחזור ונפול בידי האדומים.

חנויות המנופקטורה היו פתוחות לרוחה. הכנופיה עברה מחנות אחת לשניה, העמיסו על העגלות, שנסעו בעקבותיהם, כל מיני אריג משובחים לתפירת מעילים, חולצות ושינלים. לחנונים העניקו חלף טרחתם ואדיבותם, חלף סחורתם, סטירות לחי מצלצלות ומהלומות כבדות. משם פנו והלכו בעקבות וסקה והוציאו מבתיהם שלושה חייטים יהודים. האומללים נאלצו לסחוב במו ידיהם את מכונות התפירה הישנות, הכבדות, שפרנסו אותם עשרות בשנים, ולהעמיסן על העגלות.

כאשר זזו החייטים ללכת לרכבת, הלכו אחריהם נשיהם ובנותיהם ועוררו מספד מר כהולכים אחרי ארונו של מת. לראשונה התאנף בהן המפקד ואיים עליהן באקדחו שבידו, אולם לפתע פתאום בידח אותו כל הענין והוא החל לצעוק בקול ומחקה את קול בכיין של הנשים. צעירה אחת, בתו של חייט, משכה את תשומת לבו ועיניו נתלהטו בשביב מבשר רע. היתה זו צעירה בריאה ונאה, שהלכה בעקבות אביה והתיפחה חרש.

כאשר הגיעו לרכבת והחייטים המסכנים הוכנסו לקרון, נוגים ודוויים, לקול בכי מוגבר של הנשים והילדים, מעורב בצחוקם הגס של החיילים — נגש פתאום המפקד לאותה צעירה, בתו של החייט שמצאה חן בעיניו, תפשה בזרועה וקרא:

— חלופצי!* — העלו גם אותה!

זעקת־פחדים התמלטה מפי הצעירה וזיעה קרה כסתה את גופה. אך תפשו בה ידים אמיצות והעלוה לתוך הקרון. היא התאמצה לעמוד על נפשה, שרטה ונשכה, אך ללא הועיל...

— ריבה כהלכה!

כאשר זז הקטר ממקומו, ישב אביה מכונס בפנת הקרון ואזניו קלטו את אנחות בתו מחמל נפשו, בשעה ששלושים נבלים התעללו בה, זה אחר זה, עד אור הבוקר... האב האומלל, שדעתו לא נטרפה עליו, הפיל את עצמו מתוך הקרון. שני חבריו למקצוע, הנשארים, לא חזרו לעירה לעולם.

לדובובקה הגיעו שמועות שונות על קרבות קשים בין הבולשביקים לבין חיל פטלורה. אך על דובובקה פסחו עדיין, וכנראה, שלא החשיבו ביותר את מצבה האסטרטגי. לעומת זאת שמשה העירה נקודת־מעבר לצבא. והחיילות היו מתחלפים: פעם הופיעו האדומים ופעם הצהובים. מפני האדומים לא פחדו היהודים. הללו לא פרעו, לא בזזו, והתיחסו אל התושבים בסבלנות. בצלם מצאו להם היהודים מנוחה

* בחורים.

שלמה לשעה קצרה; ובהסתלקם — וזה אירע לפעמים שלש פעמים בשבוע — היו היהודים מקבלים את פני הצהובים בדאגה רבה ובחרדת־מות.

לצבא הצהובים הנכנס לעירה היו נספחים מיד נוצרי המקום, שהיו משסים אותם ביהודים ומצפים לאות שינתן, להתחיל בבזה ובשוד. האכרים מן הכפרים הסמוכים, היו מופיעים בככר השוק ובידיהם שקים, מוכנים לקלוט ולהעמיס מכל טוב אשר בחנויות ובבתים של היהודים.

בדובובקה נוסד ועד מיוחד לקבלת פני הצבא הנכנס העירה. הרב, יעקב ברונשטיין ועוד אחדים מחשובי בעלי הבתים שבעירה היו יוצאים יחד בלחם ובמלח לקראת המנצחים. יש ועלה בידיהם לשתף גם נוצרים אחדים ישרי לב, אנשים בעלי מצפון, אשר הכומר עמד בראשם, ועל ידי כך היו דוחים את הפורענות, תוך כדי חרפות, גדופים וסטירות לחי. יעקב ברונשטיין, שכבר נתנסה פעם, לא היה משתמט ויוצא תמיד בראש לקראת המרצחים לשכך את חמתם. הוא הקדיש את עצמו לתפקידו זה מתוך מסירות ולא השגיח בסכנה המרחפת על ראשו.

בשעה שהעירה היתה מחוסרת שלטון לגמרי, היו מופיעים שוב בחורי העירה על משמרתם ומאַלצים את נרגני המקום ואת הפרחחים להסתלק מן הרחוב היהודי. יום אחד היתה העירה כמרקחה: מפה לאוזן עברה הלחישה הסודית והמחרידה, כי הבחורים לא נרתעו ונפרעו מאחד הנבלים שבסביבה; באַלות רצצו את גולגלתו וגופתו הושלכה לתוך הנהר...

בינתים והרעב עשה שמות. העירה היתה סגורה ומסוגרת, אין יוצא ואין בא. הלחם אָזל לגמרי. תפוחי אדמה נמכרו ביוקר רב וכמעט שמן הנמנע היה להשיגם. האכרים חדלו להביא תבואות ומזונות. הם בזו לקטנות בשעה שהשלל זרם והובא בשפע, חולק ונמכר בזול. בתי האכרים העניים היו גדושים בסחורות שונות, בכלי כסף וזהב, כלים אשר האכרים לא חזו כמו אלה מימיהם. השלל, אשר הובא על ידי עולי הימים שפשטו בדרכים ונספחו לחבורות הרוצחים, גרה את תאבונם של הנשארים, וגל הפרעות, שהציף את אוקראינה, הפך לנגע, אשר כמעט אין מפלט ממנו.

ג

מעבר לקיר

משפחת ברגמן עברה לגור בבית ההורים, לביתו של ברונשטיין, המרוחק מן התחנה והנמצא מן הצד. את ביתו סגר מאיר על מסגר, הגיף את התריסים, והפקירו. את הרהיטים השאירו. העבירו רק את המטות ואת החפצים הנחוצים ביותר. עצם היותם קרובים לתחנת הרכבת וביתם צופה תמיד לקראתה ולקראת החיילים היוצאים מתוכה — היה גורם תמיד לבני הבית בהלת־מות, כי רק לעתים רחוקות היו החיילים פוסחים עליהם. לכן נמנו וגמרו לעבור לבית ההורים. גם דבר המצאם יחד, תחת קורת גג אחד, עודד במקצת את רוחם והפיג קמעה את הפחד.

הילדים שמחו מאד לקראת המעבר הזה. את רוב זמנם הפנוי היו מבלים תמיד בביתו ובחצרו של סבא. לגביהם הותרה בכלל הרצועה בזמן האחרון והם

עשו לפעמים מעשים למורת רוח הוריהם. את בית־ספרם חדלו לבקר, כי עם פרוץ מהומה — וזה אירע לעתים תכופות — היו הילדים נפוצים כצאן בלי רועה, מתרוצצים ברחובות נבוכים ונרעשים, ועד שהגיעו הביתה, פרחה נשמתה של האם.

מנחם היה ממציא לו תעלולים חדשים לבקרים. דוד היה משתתף אתו לפעמים, אך בדרך כלל היה כרוך אחרי הבוגרים, קולט את מוצא פיהם, מקשיב ומשיא עצה לפעמים. היו נוזפים בו על התערבותו, אך הוא לא נרתע, ועתים גם היה עומד בכל תוקף ודורש להתחשב אתו... הוא הוכתר בכנוי „קשה־עורף" ומנחם היה מתגרה בו, אך את חרונו לא הצליח להעלות. השעה היתה רצינית מדי, שהוא יטפל במנחם ובעניניו הקטנוניים. בכל זאת היה מצטרף אליו לפעמים, ושניהם היו מוריקים בגנבה תרמילי כדורים לעשרות, צוברים אבק־שרפה ועושים כל מיני נסיונות.

יום אחד בא מנחם ולחש לו לדוד באזנו:

— בוא ואראה לך דבר חדש.

— מהו הדבר?

— קח קופסת גפרורים, הוצא את הכדורים שלך ובוא אתי.

דוד יצא לחצר. מאחורי האורוה מונחות היו קורות עצים, מגובבות שתי וערב. החורים והרווחים שבין קורה אחת לשניה, שמשו לו למחסנים חשאיים, בהם היה גונז וטומן כל מיני דברים אסורים, כגון כדורים, מסכות־גז, תרמילי כדורי־תותח, שרביטי רובים ואבק־שרפה. החמרים האלה, שנמצאו אז בשפע, היו משעשעים את הילדים. האב אסר עליהם להתעסק בזה והיה סוטר על פניהם ומעניש ללא רחמים, כאשר מצא אצלם משהו מן האסור, אך יצרם של הילדים תקף עליהם ובשום אופן לא רצו לוותר — ביחוד מנחם — על השעשועים האלה. מנחם היה מחזיק תמיד כדורים בכיסיו, ובשעה שהיו מסיקים את התנור, אוהב היה לשבת מול האש המתלקחת ולהטיל לתוכה בחשאי, מפעם לפעם, קומץ אבק־שרפה.

הפעם אזלו כדוריו של מנחם, והוא בקש את אלה, שדוד הטמין אי־שם בין העצים. דוד גחן והוציא קופסת־פח, הסתירה תחת כנף מעילו ופסע בעקבות מנחם, שהלך בראש ובידו קורנס. מנחם היה צעיר מדוד בשנה, כבן אחת־עשרה. הוא דמה אליו בקומתו ונראה היה, שהוא מתפתח יפה. שערות ראשו לא היו מתולתלות כשל אחיו; הן היו חלקות וצבע עיניו תכול. בהשואה לעיניו האפורות־זרחניות של דוד, היו עיניו של מנחם נטולות הבעה לפעמים, אולם בשעה שהיה מסתכל במשהו והישיר את מבטיו, כשהוא מכניס את ידיו לתוך כיסי מכנסיו ומסנן לו בין שניו בצפצוף קטע של מרש צבאי — ניכר היה מיד, כי אמיץ־לב הוא הנער ובעל תכונות עצמיות. הוא לא היה להוט ביותר אחרי לטיפות האם כאחיו הקשיש ממנו ונראה היה פחות רגשני. לעתים רחוקות היה מעיין בספר ואת שעוריו היה מכין בלי חשק.

הם פנו לקצה החצר, עד שהגיעו לגדר־עץ הרוסה ונוטה לנפול. מנחם התכופף ועבר דרך אחת הפרצות. פתאום התעכב, בהפניתו את ראשו לאחוריו, ושאל את דוד:

— הוצאת משם את כל הכדורים?

— מה יש?

— אם לא הוצאת את כולם, רוץ מהר ונקה יפה את המקום. עקבות השלג המוליכים לשם יכולים להסגיר אותנו. לאבא אינני חושש, אולם מה יהיה, אם איזה חוליגן יבוא ויגלה את הדברים? כסבור אתה, שיעבור בשתיקה?

— אַל תדאג. הוצאתי את הכל.

— טוב. בוא ונלך.

דוד הלך אחריו: „ואני חשבתיו לאויל וטפש כניתיו"... הוא מצא שאחיו זהיר הוא וגם פקח למדי. צר היה לו לדוד, על שאין הוא יכול ללכת אתו שלוב זרוע, כשם שהוא נוהג לפעמים לגבי חבריו בכתה. אדישותו של מנחם היא שגרמה, כנראה, לכך.

לא הרחק מביתו של סבא השתרעו שדות וחורשות עצים. הם ירדו מן הגבעה ולרגליהם הזדקפו אלונים עבי־גזע, רחבים, ענקיים, שאת שלוחותיהם הסעיפו לרום ולרוחב. הם גדלו על שפתה של בצה גדולה, אשר הנערים כנו אותה „אגם". בקיץ היתה הבצה מכוסה ירוקה וקרקור הצפרדעים, שהיה נשא ממנה בערבים, מלא את האויר רוך וגעגועים לא־ידעום. הנערים היו זורקים אבנים בענפי האלונים, כדי להשיר בלוטים, שחמחמים וצהבהבים, כמלוטשים.

דוד אהב להתבודד בחורשת האלונים, אסף בלוטים, ובכבדים שבהם היה לומד לקלוע. עכשו עמדו האלונים עטופי שלג, ועל פני האגם הקפוא, והמכוסה שלג כמו בסדין צחור, נצטלבו עקבות רגלים ככתמים כהים. עורבים התעופפו, הטילו צריחות בחלל האויר, שחתכו את הדממה. הנערים עמדו רגע והביטו סביבם. עליהם היה להתרחק מעין רואים, והם תרו אחרי מקום מתאים. לבסוף הבחין מנחם בגזע־עץ כרות.

— בוא, ננקה את השלג מן העץ ושם אראה לך את הנסיון.

הם לא השגיחו בשלג העמוק שנערם וחצו בו עד למעלה מן הברכים. מנחם נקה בשרוול מעילו את השלג מעל גבי הגזע הכרות, לקח כדור, ובקורנס שבידו הכה על פני צוארו מסביב, סמוך לקלע היצוק עופרת, עד שנתרופף הלחץ. זה איפשר לו לחלוץ את הקלע מתוך התרמיל ולהכניסו שוב, כרצונו. בשעת מעשה באר לאחיו את תהליך הנסיון:

— עתה, משנתרופף הלחץ מסביב לקלע, הריני מעמיד את הכדור, זורה סביבו אבק־שרפה, שאני מוציא מכדור שני; אחר־כך אני מדליקו, הפיקה מתחממת, מתנפצת, מציתה את האבק פנימה, והקלע פורץ ביריה, ממש כמו מתוך רובה... הבינות?

— כן, אבל הן זהו מעשה מסוכן...

— אם מפחד הנך, לך לך מכאן ואעשה את הדבר בעצמי.

— אינני מפחד, אבל הן יש סכנה בדבר, שהכדור —

— שהכדור יפגע בנו! — הפסיקו מנחם בהתרגזות — שוטה שבעולם! הן הכדור עומד ישר ויורה כלפי מעלה. אין הוא יורה לצדדין.

דוד שתק. ההסברה לא הניחה את דעתו, אך הוא לא רצה להמרות את פיו של אחיו התקיף ולהרגיזו בשאלות נוספות. מלבד זאת גברה סקרנותו והוא השתוקק לראות בעיניו את הנסיון.

מנחם העמיד את הכדור, זרה סביבו אבק־שרפה והציתו בגפרור. החומר הרגיש הוצת כהרף־עין ובו ברגע נשמעה יריה. הקלע נפלט והתרמיל הוטל אי־שם הצדה, לתוך השלג.

— בראוו! — קרא דוד — ממש כמו מרובה!

מנחם שתק. לא שמח ולא הגיב במלה אחת.

דוד הפציר בו:

— תכין עוד אחד.

מנחם סרב והניע את ראשו בשלילה. את ידיו שלב מאחורי גבו.

— תן לי ואנסה בעצמי.

— לא צריך. בוא ונלך.

— ננסה עוד הפעם. מה אתה מתירא?

כאן לא התאפק מנחם:

— שמע, דוד׳ל. רוצה אני להראות לך דבר־מה, אבל השבע לי, שלא תגלה את הסוד לשום איש, ובעיקר לא לאבא ולא לאמא!

— לא אגלה.

— השבע!

— בחיי.

— לא, אין זו שבועה... השבע בחיי אבא ואמא...

דוד פקפק רגע, אך בראותו את פניו הרציניים של אחיו, המציץ לתוך עיניו ומצפה לתשובה, נשבע בלשון זו, אם כי לבו נקף אותו על כך מיד:

— שימותו אבא ואמא, אם אגלה למי שהוא!

— טוב. — נתקררה דעתו של מנחם. הוא הרים את ידו הימנית, שהסתיר מאחורי גבו; אחת מאצבעותיו פצועה היתה פצע קל והדם טפטף ממנה על השלג הצח.

— אוי! — צוח דוד למראה הפצע — אוי! מה לעשות? מעיניו ניבט פחד מעורב בתמהון. הוא לא ידע מה לעשות, אם לרוץ להבהיל את אמא או לא. הן אחיו נפצע בכדור וכמעט שלא נהרג!... אך למראהו השלו של מנחם נרגע. זה החל משפשף את מקום הפצע בשלג והראה לאחיו, שרק שרטת קלה נגרמה לו.

— אין זו שרטת! — מחה דוד — זהו פצע וצריך לחבשו מיד!

— בוא ונמהר הביתה.

דוד הטיל את כל הכדורים הנשארים לתוך השלג וימהר ללכת בעקבות אחיו, אשר החזיק את אצבעו הפצועה לחוצה יפה בתוך אגרופו, למען עצור בעד שטף הדם. בלכתם יחד שאלהו דוד:

— מה תגיד בבית?

— אומר להם, שאצבעי נשרטה במסמר.

— ואם ישאלו אותי?

— תשיב, שאינך יודע דבר.

— אבל אינני רוצה לשקר...

— אז תשתוק! הן נשבעת...

לשמחתו של מנחם מצא בבית רק את אמא ואת סבתא. שתיהן ישבו על־יד התנור, התחממו ושוחחו ביניהן בשקט. מנחם ניגש לאם ואמר לה באדישות גמורה ובקול רם:

— אמא, חבשי לי את האצבע. קבלתי שרטת במסמר.

— תראה לי את האצבע.

מנחם הושיט לה את אצבעו הפצועה, הזבה דם.

האם הסתכלה בדאגה ושאלה:

— היה זה מסמר מוחלד?

— לא, סבורני, שזה היה מסמר נקי...

דוד עמד על ידו והרהר: „איך הוא משקר לאמא בעזות"...

דבורה טרחה ומצאה חתיכת בד, רחצה את אצבעו במים קרים, חבשה אותה יפה ופלטה באיום כלשהו:

— הזהר לך, מנחם, מלהרגיז את אבא העצבני גם בלאו הכי!

מנחם פנה הצדה וקרץ לו לדוד בעין ערמומית: „הכל בסדר". אבל כאשר נמצאו שניהם יחד באולם, מצא לו דוד לנחוץ לסנוט בו:

— ואתה אמרת, שהכדור יורה ישר השמימה... לא כך אמרת?

— אתה פחדן!

— ואתה שקרן!

— מוטב לפחד מאשר לשקר — הן תבוש!

— שמע־נא, מלמד שכמותך, אל תטיף לי מוסר, פן —

— שקט, ילדים! — צאו מכאן ואַל תריבו. — קולו של האב שם קץ למריבה.

הוא נכנס אותה שעה בלוית בריל הנגר. נגר זה, יהודי צנום וזריז, היה מופיע בבית ברונשטיין בהזדמנויות שונות במשך השנה, בשעה שצריך היה להקים את הסוכה לכבוד חג האסיף, או בשעה שהבית היה טעון איזה בדק ותקון, כמו גג דולף, רצפה רעועה וכדומה. הנערים לא התפלאו אפוא לראותו, אולם כאשר ישב לשולחן והאב פנה אליהם ופקד לצאת את החדר — התמיה אותם הדבר בהחלט. כנראה, שהתכוונו להעלים דבר־מה מעיניהם. סקרנותם התעוררה ושניהם נשארו מעבר לדלת, לקלוט משהו מן המתרחש פנימה. מנחם הקריב את אזנו ושם אותה כאפרכסת.

— שקצים! — מה לכם פה?

שניהם נזדעזעו ונרתעו ממקומם. היה זה קולו של סבא, אשר הופיע וגרש אותם. גם הוא נכנס לתוך האולם וסגר אחריו את הדלת. גם בנימין בא ונצטרף אליהם, כשפניו רציניים וכולו אומר חשיבות.

— מה הם עושים שם? — תמה דוד.

— צריך לשאול את סבתא. היא בודאי תספר לנו.

— טוב, ואני אשאל את אמא.

אך שניהם לא הצליחו. תשובה מספקת לא קבלו.

באותו יום הביא בריל הנגר כלונסאות וקרשים, הכניסם לתוך האולם, ודפיקות הכלים שלו, הפטיש והמשור, בקעו משם במשך כל היום. למחרת הסתלק בריל ואת מקומו תפש אלתר הבנאי. הוא הביא את מכשיריו, הכין טיח, סיד, ושאר החמרים הדרושים לעבודתו, וגם הוא נכנס לאולם לעבוד בדלתים סגורות. את הנערים הרחיקו משם ולא נתנום לגשת או להציץ. מנחם התעקש ועמד להתגנב לתוך האולם, אך הוא נתפש בידי בנימין, אשר התרגז, נזף בו וסטר לו על לחיו.

רק כעבור יומים הרשו גם להם את הכניסה לתוך האולם והדבר הראשון, אשר משך את תשומת לבם, היה הרושם, שהאולם הוקטן במקצת וחלון אחד התקרב לקיר, שהיה מטויח, מסויד וטרם התיבש. בפנה עמד ארון הבגדים הגדול, אשר מקודם היה מקומו בקיטון הסמוך. משהו סודי נתרחש בחדר ודומה היה, שאותו „משהו" נושם מעבר לקיר, עטוף מסתורין...

בני הבית ישבו באולם מסביב לשולחן ומדי פעם בפעם נשאו את עיניהם והסתכלו באותו קיר. לבסוף לא התאַפק מנחם וחווה את דעתו בקול רם:

— כנראה, שהקטינו את החדר.

— ולי נדמה, שעשו עוד קיר... — נצטרף אליו דוד.

דבורה הצטחקה. שאר בני הבית הסתכלו אחד בשני, תאבים לדעת, מה יעשה בשנים אלה, החוקרים, בולשים ומתאמצים לפענח את התעלומה אשר מסביבם. האב לחש משהו לחותנו, ואחרי שזה הביע את הסכמתו בהנעת־ראש, פנה מאיר לנערים ואמר להם:

— שמעו, ילדים. רוצה אני לגלות את אזנכם ולספר לכם סוד כמוס. עליכם לדעת, ילדים, כי הדבר, שאספר לכם בנפשנו הוא, וכל המוציא הגה מפיו כאילו התחייב בנפש כולנו.

הילדים זקפו אזניהם. סקרנותם גברה מרגע לרגע. בני הבית הסתכלו בהם בפנים רציניים והקשיבו גם הם למוצא פיו של מאיר, אשר לקח לו את התפקיד להסביר להם את הענין המסתורי. בנימין קם ותקן את הוילאות היורדים על פני החלונות, למען לא יתהוה חרך כלשהו, שבעדו אפשר יהיה להציץ לתוך החדר. ומאיר המשיך:

— הרי יודעים אתם, ילדים, באיזו תקופה אנו חיים כיום. אין איש מאתנו יודע, מה ילד יום. חרב חדה מונחת על צוארנו ואנו נתונים בכל רע; יודעים אתם יפה את כל המתרחש עכשו בארץ, ואין אני צריך לספר לכם פרטים. יתכן מאד, כי יבוא יום, אשר עלינו יהיה לחפש לנו איזה מפלט, איזה מחסה מחמת המרצחים; עלינו להכין לנו איזה מקום סתר, אשר בו נוכל להחבא עד יעבור זעם; עלינו להבטיח גם את המעט, שנשאר לנו לפלטה מהחפצים ומהבגדים שלנו, שלא יפלו שלל בידי הפורעים.

הוא החשה רגע, הסתכל בנערים היושבים ללא זיע וכולם קשב, והמשיך:

— והנה הכינונו לנו מקום סתר, אך חלילה לכם לדבר על זאת, להזכיר למישהו, או להפליט איזו מלה שלא לצורך על הענין הזה; אתם צריכים לדעת, כי החיים והמות ביד הלשון, ולכן הזהרו לכם, ילדים, ושמרו את מוצא פיכם, לבל יבולע לנו!

השתלטה דממה. כל אחד ישב שקוע בהרהוריו.

— ועכשיו קרבו הלום וראו את המקום.

האב נגש לארון, שעמד סמוך לקיר, פתח את הדלתות וסלק בפנים כמה קרשים הצדה. פשפש לא גדול נפתח, וחלל שחור נפער לקראת המציצים פנימה — חלל שחור ומאיים...

התעלומה נפתרה: היה זה קיר־משנה, שבתוך חללו אפשר היה להחבא. הנערים נפתעו למראה עיניהם והסתכלו באביהם ובשאר בני הבית כשותפים למעשה הגדול שנעשה.

לפני צאתם את הבית התרה בהם בנימין:

— ראו הזהרתיכם: אל תוציאו הגה מפיכם!

הנערים התהלכו שניהם ברחוב תפושי הרהורים. קיר־המשנה בחללו האפל, הפעור והמוכן לקלוט לתוכו ולבלוע את כולם בשעת חירום — עמד לעיניהם וקשה היה להם להשתחרר מן הרושם. הראשון, אשר הפסיק את השתיקה ופתח באותו ענין כמוס, היה דוד:

— מה דעתך?

— המצאה נפלאה!

— בודאי שבנימין המציא את הרעיון הזה.

— כנראה, שהוא ולא אחר.

— זהו בחור כהלכה! אין הוא מפחד לצאת נגד כנופיה של אכרים ולהבריחם. באזני שמעתי מספרים, שהוא הכה אמש שני אכרים עד זוב דם על אשר התנפלו על יהודי ברחוב בית־המדרש.

— שמעתי, שהוא אחד מראשי החבורה...

— אין כמוהו לאומץ־לב!

הם קרבו לגשר, התעכבו והביטו, איך נערי הנוצרים מחליקים על פני הקרח, מעלים מזחלות קטנות על פני הגבעות וגולשים למטה ביעף, זה אחר זה. הנערים הביטו בקנאה. מהיום שאימת הפרעות מרחפת בחלל האויר ניטלה מהם האפשרות לצאת לשחק. נערי הנוצרים התגרו בהם והטילו בהם אבנים, רגבי עפר וקרח.

— טוב להם... — פלט דוד בעצב.

— אין להם כל דאגה, ואין הם מפחדים כמונו מפני יום המחרת.

דוד הרהר רגע ואמר דברים, אשר רק באותו רגע עמד על ערכם המלא:

— כי על אדמתם הם יושבים...

פתאום זקף מנחם את אזניו כגור חיה חרד וקרא, כשהוא מחויר:

— נדמה לי, ששמעתי שריקת קטר...

דוד הפנה את פניו לעבר התחנה, הקשיב רב קשב ואמר:

— לא. כנראה, שטעית.

— בכל־זאת בוא ונחזור הביתה.

הם חזרו בצעדים מהירים. בעיניו של דוד השתקף שחור הלוע של קיר־המשנה.

ד

הטבח

שם נאה בחרו להם: „גדוד הזאבים"...

פרשת גדולתם נכתבה ונחתמה בדם. הם עשו את מעשיהם באמונה, בהתלהבות; קנו נסיון וטבחו במהירות מפליאה, בבדיחות הדעת, וריח הדם, שעלה באַפם, עוד הוסיף לגרות את תאבונם.

בחצות לילה הגיעה הרכבת לתחנת דובובקה.

מנהל התחנה קדם את פניהם ונוכח, שלא יוכל להעבירם הלאה.

מפקד הגדוד הודיע לו בפירוש:

— באתי עם נערי לשחק קצת.

„הנערים", שהציצו מן הקרונות אחוזי שנה ופרועי בלורית, היו לבושים יפה. אחדים מהם יצאו ופסעו על רחבת התחנה, פהקו לתוך שחור הלילה ודרשו ממנהל התחנה, שיכין להם „קיפיטוק". אחד מהם, גבה־קומה, מבוסם, נגש אליו, כשהוא מתנועע, טפח לו על גבו ופלט בקול צרוד:

— יש הרבה יהודונים בעיירה, אחא?

— די והותר! — נענה לו מנהל התחנה, כדי להניח דעתו.

— מחר בבוקר נתראה אתם. אני מקוה, שזאת תהי פגישה לבבית מאד...

חבריו צחקו בקול רם.

העירה היתה שקועה בשנתה. כנראה, שלא שמעו תושביה את שריקת הקטר. ברם, מנהל התחנה שמר אמונים לבני־חסותו. הוא הבהיל אליו אחדים מבעלי הבתים והודיע להם קצרות:

— מלטו את נפשכם!

הידיעה על בוא הרוצחים עשתה לה מיד כנפים בעירה. זה אחר זה החלו מנצנצים אורות. מבעד לחרכי התריסים המוגפים פרצו קוי־אור. העירה קמה על רגליה. פחד־מות נפל על היהודים, אשר נתעוררו משנתם לקול הקריאה:

— יהודים, המלטו!

במהירות הברק עברה הידיעה מקצה העירה לקצה. יהודים שחוחים ומדוכאים, חלפו כצללים ברחובות, נגשו אל תריסי הבתים אשר יושביהם ישנו עדיין שנתם, ואגרופים גרומים התדפקו עליהם בתכיפות היסטרית, מטילה אימה:

— יהודים, המלטו!...

הידיעה המרה הדהימה את הבוגרים. הילדים עמדו יחפים, בכותנתם לעורם,

רעדו מקור ופחד, ולמראה הנשים המפרכות את אצבעותיהן מתוך יאוש, פרצו בבכי והגדילו את המבוכה. ההורים העצבניים והנבוכים גערו בהם, התרוצצו כחיות כלואות בסוגרים, בלי לדעת מה לעשות.

המאושרים, שהשיגו להם מזחלות, העמיסו עליהן מיד את החפצים הנחוצים ביותר, קפצו עליהן עם נשיהם וטפם ומהרו לנוס מן העירה מנוסת־חרב. הימצאו מפלט בכפרים? איש מהם לא שאל שאלה זאת. בעירה ארב להם מות ודאי.

אך היו גם רבים, שבהלת־המנוסה לא דבקה בהם ולא השפיעה עליהם. הללו התעקשו מתוך יאוש והחליטו להשאר. ידיהם רפו, וגם הרצון לנוס לא התעורר בהם; תקף אותם אותו הפחד, המפיל את הצפור מצמרת העץ ישר לתוך צפרני החתול, הנועץ בקרבנו את עיניו הלטושות באכזריות, עד לבלתי היות לה מפלט...

משפחות, שלא השיגו להן מזחלות, יצאו את העירה ברגל, בקור ובשלג, גררו את רגליהם לכפרים, לחפש מפלט בבתי אכרים עוינים, אשר הכינו להם מזמן שקים, כדי לרדת לעירה ולבוז בז.

הבהלה הלכה וגדלה.

מהרבה בתים עלו בכיות והתיפחויות, מזעזעות ומבהילות. נשים חרדות, היסטריות, גערו בילדיהן, כשהדמעות זולגות ושוטפות על פניהן; מעיניהן ניבט הפחד למראה הגברים, אשר התהלכו מוכי־יאוש וחסרי־אונים.

עשרות משפחות נמלטו על נפשן לכפרים אשר בסביבה. אחדות מהן מצאו מפלט ומחסה בבתי אכרים ממכריהם. אלה, שהחביאו יהודים בבתיהם, עשו את המעשה אחרי שקול־דעת רב, היסוסים ופקפוקים; רק יחידים עשו את המעשה הזה מתוך רחמנות או רגש אנושי גרידא, שהתפעם בהם למראה הפליטים המסכנים, האומללים; ואלה, אשר לא מצאו מקלט כאשר קוו, נפלו בידי בני־עולה, אשר ארבו להם בדרכים, שדדום ורצחום נפש.

בעירה השתררה לפנות בוקר הדממה שלפני הסערה. כלתה רגל מן הרחוב. דלתות הבתים נסגרו על מסגר; החלונות הוגפו ותושביהם היהודים התחבאו במרתפים, בעליות, באורוות, בתוך ערמות שחת ובמקומות סתר אחרים, אשר המציאו להם והכינו עוד מקודם.

ונמצאו גם אחדים, זקנים ואברכים, כמנין יהודים, אשר לא אבו לחפש להם מקום סתר; הם התאספו בבית־המדרש, התעטפו בטליתות ועמדו להתפלל ולשפוך את מרי שיחם ונפשם לפני בורא העולם.

דממת מות התהלכה בין הבתים הדוממים. מבחוץ נדמה היה, כי נפלה על יושביהם תרדמה חזקה, אשר לא יקיצו ממנה. רק מארובות בודדות עלה העשן והעיד, כי תושביהם ממשיכים לחיות את שגרת יומם: אלה היו בתי נוצרים.

בביתו של ברונשטיין התעוררו מיד עם פרוץ הבהלה. בנימין היה הראשון, אשר יצא החוצה לקלוט ידיעות, ובחזרו פלט בעצב:

— עסק ביש...

הזקן, שהחזיק בין ברכיו את נכדתו המבוהלת, את חנה, אמץ את ראשה אל חזהו ושאל:

— מי הם?

— אומרים: „הזאבים".

— „הזאבים"?

השם הדהים, העביר מראות זועה בדמיון.

בנימין הוסיף:

— מחר בבוקר יפשטו על פני העירה...

הילדים החלו מתלבשים, בלי שנצטוו על כך, ורעדו. דוד נלחץ לאמו וכאילו בקש עדוד, הרגעה כל שהיא בקרבתה. אך האם שתקה, קודרת ועצובה.

— השם ירחם, השם ירחם... — לחשה הזקנה וספקה כפיה.

הזקן, מאיר ובנימין התכנסו יחד בפנה לטכס עצה. דוד ומנחם צצו על ידם והקשיבו בלבבות דופקים, בנשימה עצורה, חרדים למוצא פיהם של הגדולים. הבוגרים נוטים היו להשאר ולהחבא בקיר־המשנה, עד יעבור זעם. וכך החליטו. בנימין פקד:

— במקרה של בהלה פותח מאיר את המבוא לקיר ונכנס הראשון; אחריו סבתא, דבורה עם הילדים, סבא, ולבסוף אני. כל זה צריך להעשות מתוך שקט גמור, בלי בהלה. עם חלוף הסכנה אני אהיה הראשון, אשר אצא לחקור את המצב ולהודיעכם דבר.

הזקנה התיפחה:

— הלואי רבונו־של־עולם, שלא נצטרך להחבא.

— אמן! — החרה החזיק אחריה בעלה. שיבה קפצה עליו בימים האחרונים ועיניו הוצפו דם. הוא התהלך באולם המואר באור חוור וחלש, שלא למשוך תשומת־לב מן החוץ, נגש לחלון, הרים בזהירות את הוילון והציץ לרחוב. שלטה חשכה, אולם בבתים מסביב עדיין נצנצו האורות והראו לדעת, כי יושביהם ערים הם ודרוכי מנוחה. רק בבתי השכנים של הנוצרים לא היה אור. הם ישנו שנה ערבה.

דבורה החלה טורחת ומכינה חפצים שונים וצידה ליום תמים בשביל הילדה. בעלה ישב בפנה על הספה משמים ועגום. את ראשו תמך בכפות ידיו, ואפשר היה לחשוב, כי האיש בוכה בחשאי או מסתיר דמעותיו מעין רואים. הזקן, שהוסיף להתהלך בחדר הנה והנה, פנה פתאום ואמר לבני הבית:

— תשובה, צדקה ומעשים טובים מעבירים את רוע הגזרה; התפללו אפוא, בני, לאלהים! וכל הרוצה ידור לו נדר בלבו.

ודוד, בלי להרהר הרבה ולשקול, נדר את נדרו: „אם יחייני אלהים, אעלה לארץ־ישראל".

כאשר עלתה השמש והציפה באלומות קרני אורה את העירה המכוסה שלג, החלו לנהור לתוכה אכרים מכל הסביבה. הפליטים, אשר נזדמנו אליהם בדרך

מנוסתם, בשרו להם על המאורע העומד להתרחש — מאורע, שצפו אליו ימים רבים.

מפה לפה עברה הידיעה:

„יומה של דובובקה הגיע!"

והאכרים, מגושמים וכבדי־צעד, מכורבלים בפרוות כבשים, חבושי כובעי־צמר שחורים, שגלשו על מצחם עד לעינים המבריקות בפראות לקראת המאורע, נהרו מי ברכב ומי ברגל ובידיהם שקים. הם הלכו בצעד מהיר ובזרועות רבים מהם התנוצצו, בפעם הראשונה לעין השמש של אותו יום חורף, חרמשים ומגלים, כמוצאים לקציר.

נחפזו ונצטרפו לבעליהן גם הנשים, מכורבלות אף הן, סמוקות פנים, והן מזיעות מהתרגשות ומהליכה מהירה, ובעיניהן הן רואות את החמודות העתידות להיות להן לבז.

גם פרחחים בני שש־עשרה חטפו מכל הבא ביד, גרזנים וקלשונים, וגם הם מהרו מאד בלכתם, רצו כמעט, כי חששו מאד, פן יאחרו את המועד.

הם הצטרפו כולם יחד למחנה של מאות איש. השלג חרק מתחת לרגליהם. ויצר המשטמה תסס והכשירם לקראת הבאות. כאשר נכנסו לעירה, התקבצו בככר השוק, מול בית הכנסיה, והמתינו בקוצר־רוח להופעת גדוד „הזאבים". אחד מן האכרים, שרוחו קצרה מרוב צפיה, עלה על מגדל הפעמונים והחל מצלצל בפעמון הגדול כביום חג או שרפה; והלכו הצלילים בלהות מסביב ובשרו לקהל הפרבו־סלבים, שהיום יהי האות.

וכומר העירה — זקן, אשר שערותיו הלבינו כצמר ואשר קנה לו תבונת־חיים; זקן, אשר לא נפתה אחרי תעתועי מדוחי המסיתים — נחפז לצאת מביתו הסמוך לכנסיה. מבוהל ונבוך היה למראה קהל עדתו הפרוע. הוא גרר את רגליו לקראתם, כשהוא מתאמץ למהר ורוכס בשעת הליכה את כפתורי גלימתו השחורה.

הוא הופיע לפני האכרים המשולהבים, הסתכל בהם בעינים שופעות זעם, דחף בקצף שנים מהם, אשר עמדו על דרכו ולא מהרו לסור הצדה ולתת לו לעבור. הוא לא שעה לברכת היחידים, אשר הורידו לכבודו את מצנפותיהם בהכנעה רבה, ופסע ועבר ביניהם בפנים זעופים מאד, עד שהגיע למעלות הכנסיה. הוא עלה, הצטלב (הפעם לא מתוך יראת שמים, כי אם מתוך כוונה לעשות רושם על הקהל הפרוע), ופנה אליהם בדברים חוצבים:

— מה לכם, בני־אדם, שנטשתם את הכפרים שלכם ונזעקתם לכאן? האם חג או מועד הוא היום? ומה לכם ליהודים המסכנים, אשר את נפשם אתם מבקשים? האומנם חושבים אתם, שאין אלהים בשמים ושעליכם לא יהיה להופיע לפני כסא כבודו ולמסור דין וחשבון על מעשיכם?... היו נוצרים ישרים, בני, ופנו לכם איש לביתו ואיש לעבודתו. הניחו להם לאומללים האלה, אשר סבלו כבר די והותר, כי גם הם נבראו בצלם אלהים כמונו!

השתלטה דממה. ים הראשים על מגליו וקלשוניו קפא. אחדים מן האכרים הקשישים באו במבוכה והתגרדו בגבחתם. הצעירים, אשר תאות הרצח והשוד

יקדה בקרבם כיקוד אש, רטנו חרש, אך את פיהם לא פצו. וברגע מכריע זה, בשעה שהכומר הישר באדם עמד להרים שנית את קולו ולהטיף להם מוסר, לשדלם בדברים ולפזרם, הופיע וסקה גריבוב, אשר עלה וטפס על גדר סמוכה, ונשא את מדברותיו הארסיים:

— אַל תקשיבו לו ולדבריו! — זקן הוא, ואין הוא יודע, מהו רוצה. היהודים מצצו כל הזמן את דמנו כעלוקות הללו, וחובה היא לנו להתנקם בהם הפעם ולהשיב להם את גמולם בראשם. כל היהודים בולשביקים הם, קומיסרים, עוכרי המולדת! הם הם החריבו את רוסיה. הגידו לי כולכם פה־אחד: מי הוא טרוצקי?— ז׳יד ארור!

— הוררא, וסקה!

— ביי ז׳ידוב, ספאסיי רוסיו!

— ביי ז׳ידוב!

— בראוו, וסקה!

— הוררררררא!!

ההמון זע כגלים אנה ואנה. הכומר הסתכל בהם בצער. הוריד את ראשו השב על חזהו וטפח בזרועותיו הצונחות על ירכיו מתוך יאוש. „נחרץ גורלם של יהודי דובובקה"... חלפה המחשבה במוחו ולבו נקף אותו. „הן רבים מהם יהודים ישרים, נבונים ויראי שמים... הה, אלי!"

בינתים וסקה גריבוב, אשר מצא את עצמו לפתע ראש לבריונים ומנהיגם, הרגיש, שעליו לפתוח במעשים עוד לפני בוא „הזאבים", המתמהמהים משום מה ואינם באים. הוא הלהיב אחדים מעולי הימים, אשר נספחו אליו, לקחו מוטות עץ, הכניסו אותם מתחת לבריחי אחת החנויות שבאמצע השוק והחלו לפי פקודה, כשוסקה עומד מן הצד, כובעו שמוט אלכסונית, והוא מנצח עליהם:

— רביאטא! — ראז, דווא, טרי!*

הבחורים גחנו על המוטות והבריחים חרגו במקצת ממקומם, מתוך חריקה, כעומדים על נפשם.

— יישצ׳ו ראז!**

הדלתות נסחו ממקומותיהם והבריחים נחלצו על קרסיהם יחד. ההמון התפרץ בקול ענות לתוך החנות, ומיד הוטלו החוצה והתעופפו מעל לראשים סלילי ארג צבעוני, בד, צמר, משי, וכל מיני חפצים אחרים העוברים לסוחר. האכרים התנפלו על השלל בקולות תרועה וצהלה. הם חטפו מכל הבא ביד, ורבו ביניהם על כל חתיכה. מלאכת השוד נעשתה מתוך חפזון והתלהבות.

וסקה עמד על גבי מדרגות החנות, הסתכל בקהל ההולך ומתלהב למראה הבזה, והוא החל מצעק בקול רם:

* חבריא! אחת, שתים, שלוש.

** עוד הפעם.

— אי, טפשים שכמותכם! למה לכם לריב על קטנות? הן כל השוק לפניכם! פתחו את כל החנויות, הריקו אותן! אחר־כך נבקר בבתים...

האכרים התחברו להקות. כל כנופיה בחרה לה באיזו חנות הראויה להתכבד ובזזה אותה. במשך שעה קלה נפתחו כל החנויות. ידי הנשים היו מלאות עבודה. סרטים, סלילי חוטים, כפתורים ושאר מיני סדקית, ערכם מך ברגעים אלה בעיני הבוזזים, כי ידם השיגה להם הפעם שלל חשוב יותר, והחפצים הפעוטים התגוללו בשוק על כל מדרך כף רגל.

אחת הכנופיות פרצה למרתף היין של בית־מרזח. חביות אחדות הוצאו השוקה, נפתחו, וכל הקרוב החל לוגם בכל פה. אלה, שלא השיגו להם כלים, שאבו בכפות ידיהם או מלאו את מצנפותיהם המזוהמות, ועיניהם נשתלהבו בברק השכרות, שהחל מתרונן באבריהם ומתסיס עוד יותר את דמם הנסער. אכר אחד, שכור למחצה, פרץ מאחת החנויות, כשזוג נעלי אשה מתנופף בידיו, והוא שר לו בקול רם ושמח וקורץ בעיניו לריבת־כפר משולהבת:

אופאנאס
סויניי פאס,
א דיבצ׳ינא—ביצ׳קי.
פוצ׳יקיי,
ני אוטיקיי,
קופליו צ׳ריביצ׳קי...*

למראהו המגוחך של האכר העוגב פרצו האכרים בצחוק והשמחה גברה כפליב. פניהם הצהיבו מנחת ומאושרים היו אותו רגע כילדים, שהעניקו להם מלוא הפנים סוכריות. תמימות מובהקה היתה טבועה בארשת פניהם.

הכומר הרחיב את פסיעותיו, נשם בכבדות והחל ממהר לעבר התחנה, לקדם את פני הצבא ולבקש רחמים על היהודים המסכנים. הוא נתקל בהם על הגשר. הם הלכו מסודרים בארבעות, שרים שיר לכת, כשאחד מהם תוחב את אצבעותיו לתוך פיו ומלוה את השירה בשריקה חדה ופולחת, שהלכה אימים והבהילה את העורבים מצמרות העצים. בראש הלך מפקד הגדוד. הדור מאד בלבושו ומגפיו מבריקים לעין השמש כשני גלילי מתכת.

הכומר האט את מהלכו, ובמרחק של פסיעות מספר לפניהם כרע על ברכיו, הרים צלבו, העבירו בחלל האויר שתי וערב, וחנן את קולו בפני המפקד, אשר עצר בגדודו:

— ראדי בוגא!** — אַל תרעו להם לאומללים...

המפקד הסתכל בו בבת־צחוק, הפנה את ראשו לחבריו וקרא, בהצביעו על הישיש הכורע לפניו:

* אופנס, רעה חזירים והריבה — פרים. המתיני, אל תעזביני, אקנה לך נעלים.

** בשם אלהים.

— ווט טשודאק!* — מרחם על הז׳ידים!...

הישיש הוסיף לכרוע, כשצלבו מורם בידו ושערותיו הלבנות מתנפנפות ברוח. הוא התאושש למראה בת־צחוקו של המפקד, התקוה התגנבה ללבו, והוא המשיך:

— רחם עליהם, בני, כי בצלם אלהים נבראו כמונו —

— הא—האח—חא—חהא!... — צחוק פרוע הרעים מסביב. השורות נפרעו והחיילים קרבו וסובבוהו, הסתכלו בו מתוך סקרנות וחייכו. הישיש כרע עדיין על פני השלג ואת עיניו המפללות נשא אליהם.

פתאום פנה אליו המפקד:

— הגידה נא, זקן, ואַל תכחד: כמה שלמו לך הז׳ידים?

הכומר נדהם. דבריו לעו, אך הוא התעודד וקרא:

— בשם אלהים! אף פרוטה לא קבלתי מידיהם!

— שקר אתה דוֹבר!

— בני, אל לכם —

— דוֹם, זקן!

אחד מן הקצינים נגש אליו, עזר לו לקום על רגליו והשיא לו עצה טובה ומחוכמת, שהצחיקה את הכל:

— לך לישון, זקן, ואַל תשגה בהבלים!

הכומר סר ופנה הצדה שחוח ודואב. בעיניו התקשרו דמעות והוא לא ראה את דרכו לפניו... שוב נשמעה השירה הפרועה, שנפסקה קודם; שוב פלחה את חלל האויר אותה שריקה — שריקת אנשי הפקר — וצבא הפורעים המשיך את דרכו, בוטח וצוהל. כאשר התרחקו מרחק־מה מן הגשר, הבחינו אחדים מהם ביהודי, אשר נסה לחמוק על־יד אחת הגדרות למקלט „יותר בטוח". פקדו עליו מיד לעמוד, ושנים הדביקוהו בתרועות שמחה. היה זה המורה הוכמן. תחת בית־שחיו החזיק משום־מה ספר שירי פושקין.

הוא החויר וברכיו פקו.

המחנה התעכב לראות, מה יעשה בו, ביהודי הראשון, שנפל לידיהם. שני החיילים אשר תפשוהו ידעו, כי עליהם להפגין לפני חבריהם את יכלתם וכשרונם. המחזה נערך מיד. אחד מן הבריונים סטר לו על לחיו ושאל:

— מה זה בידך?

הוכמן ענה בקול רועד:

— שירי פושקין.

— מושקין? — צחק החייל — תן לי את הספר.

— בבקשה.

החייל הטיל את הספר מעבר לגדר. דפיו נתרשרשו ככנפי יונה.

— הרי לך מושקין שלך!... ועכשו, כרע על ארבע!

* הרי בר־נש.

המורה המסכן כרע, כי פחד להמרות את פיו. הוא רעד ושניו נקשו זו בזו. השלג צרב את כפות ידיו השטוחות ופניו להטו מאד, כמתוך התרגשות גדולה. החייל השני בעט בו באחוריו ופקד:

— רוץ ונבח ככלב!

הוכמן העלוב לא הספיק לשקול במוחו, איך לממש פקודה מוזרה זו, ואחד הפורעים הרים את רובהו בשתי ידיו וקת הנשק, המצופה פלדה, הורדה על קדקדו של הכורע. עיניו של הוכמן חשכו מעוצם המכה ומרוב כאב. הדם שתת על פניו ועל פני השלג.

ועוד הפעם נסרה הפקודה בחלל האויר:

— רוץ ונבח ככלב!

האומלל הגר את כוחותיו, החל זוחל מהר על ארבע, כשהוא מחקה בקולו כלב נובח: הב... הב... הב... — לקול צחוקם הפרוע של החיילים. אך לפתע נחנק קולו מן הדמעות, כי פקעת הצער נתקעה בגרונו, ו„נביחתו" נפסקה. לתמהונם של הפורעים התרומם על רגליו. הוא התנודד אנה ואנה כנוטה לנפול. עיניו היו מסונורות משטף הדם ומן הדמעות, אשר הציפו את פניו. את כפיו פרש כמבקש למצוא סעד־מה והתיפח בזעקה רסוקה ומרה:

— אוי, אמא, אמי!...

מסביב הרעים הצחוק ואחד חקה את קולו של המעונה:

— אוי, מינע מאמי!

הצחוק הפרוע גבר וטפח על תופי אזניו של האומלל, אשר לא היה מסוגל כלל לחשוב באותו רגע מחשבה אחת נמרצת, כי אחת הרגיש, שאין לו מפלט. בלי משים פסע פסיעות מספר קדימה ואז ראה, כמו מבעד לחשרת ערפל, בגמול לו אחד הפורעים את החסד האחרון; הוא ראה, איך הוריד זה את רובהו וכונן אותו ישר אליו; הוא לא נבהל, ודוקא ברגע זה הזדקף והשלים עם המוצא היחידי— מות!

הפורעים המשיכו את דרכם, כשאחד מכריז בקול רם:

— הראשון שולח לכל הרוחות!

— אך לא האחרון!

— הוא ימסור דרישת־שלום ליהודי אוברוטש...

— חא—חא—חהא —

— גריגורי! פתח פיך ושירה!

לקול השיר הורמו הרגלים כמו מאליהן. הם פסעו כמנצחים ולבם התרונן משמחה. נוצרים יצאו וקדמו את פניהם בברכה. פרחחים נספחו אליהם, כשהם מכרכרים, צוהלים ורצים לצדיהם לאורך כל הדרך. כולם שמחו לקראת המחנה, אשר בא לעשות שפטים ביהודים.

מזג האויר היה שקט. השמים התכילו והקור לא היה גדול ביותר. השלג חרק מתחת לרגלים ונגוהות זוהר וצחור מסמא שפעו על הגגות ועל פני כל העולם.

החיילים נשמו לרוחה והתענגו על האויר, בלי לדעת, כי הוא מרעיף לתוך רוחם ויוצק לתוך דמם משהו מן הטוב.

וסקה גריבוב בראש קבוצת הבריונים שלו מהר לקדם את פני הצבא, כאשר קלטו אזניו את שירתם. המפקד הצטחק לקראת עולי־הימים המשולהבים, שהיו מיוזעים מרוב עבודה, ושאל בקורת־רוח:

— השארתם לנו משהו לפחות?

— הכל באטיושקא! — קרא וסקה בקול, כשפניו קורנות מחדוה — ביהודים לא נגענו עוד ומחכים אנו לפקודתך.

— בן־חיל אתה!

החיילים נתעכבו בככר השוק לנוח שעה קלה לפני גשתם ל„מלאכה". האכרים, בניהם ובנותיהם היו עסוקים עדיין בבזה. הם העמיסו את הסחורות על גבי עגלות והובילון בחפזון למקומות־פריקה ארעיים, למען חזור והעמיס עוד הפעם מן המלקוח. לעתים פרצו גם תגרות בין הבוזזים, ואז היה מתערב וסקה ומשיב את הסדר על כנו. אחיו ואחותו היו גם כן בין הבוזזים והוא דאג, שחלקם לא יקופח חלילה.

לככר השוק הובא יהודי, אשר נתפש באחד המחסנים, בתוך חבית ריקה. הוא הובא לפני המפקד, כשבריונים אחדים מגלגלים אותו בתוך החבית בקולות תרועה וצהלה. רגליו של הנתפש, הנתונות בנעלים מרופטות, שחוקות סוליות, התלבטו ויצאו חוצה. לבסוף העמידו את החבית ופקדו על היהודי לצאת מתוכה. אך לשוא עשה המסכן מאמץ לצאת, כי עמד על ראשו ורגליו למטה... ועורר הדבר את צחוקם של כל הנצבים עליו.

— הבה נראה את פרצופו! — אמר אחד ובעט בחבית, שנתהפכה.

היה זה יהודי חלוש ובעל זקן מגודל. עיניו התרוצצו בחוריהן כעיני עכבר מבוהל, שנפל לתוך מלכודת. הוא עמד חוור ומרטט מאימת הפורעים, אשר צהלו למשבתו. המפקד בכבודו ובעצמו נגש לראות, מה יעשה בו. הוא הסתכל בו בלעג וקרא בעקימת־שפתים:

— איפה מצאתם בר־נש משונה כזה?

— בתוך החבית, באחד המחסנים.

— משמע, שנתפש במחתרת — גנב!

— גנב! גנב! — הריעו קולות הסכמה מסביב.

במוחו של המפקד נצנץ רעיון והוא שרבב את שפתיו:

— ובכן נדון את הגנב...

— נדון!

— גם נדון!

— אבל נתנהג אתו ביושר, ועליו בעצמו לבחור מבינינו את השופטים, לפי ראות עיניו; אז לא יוכל לטעון, שהוצאנו דין מעוקל... — ובכן, גנב שכמותך — בחר לך מתוכנו שלושה שופטים, אבל מהר, כי שעתנו דחוקה לנו!

היהודי החל מגמגם בלשונו ומבקש על נפשו. הוא פנה לאחד מן האכרים, שעמד בקרבתו, וחנן את קולו הרועד:

— הן מכיר אתה אותי, איבן... חוסה נא עלי ועל בני ביתי וספר להם, כי איש הגון אני ושמעולם לא העלבתי אחד מכם... חוסה עלי... רחם־נא, איבן יקירי, רחם־נא...

האכר לא השיב לו מלה. הוריד את ראשו, כחושש להתקל במבטיו של המתחנן, והסתלק הצדה.

— ועכשו — אמר המפקד — הואיל והגנב אינו רוצה להעליב אחד מאתנו ובחירת השופטים קשה עליו משום כך, הריני מחויב לבוא לעזרתו. למי מכם מטפחות, בחורים?

כמה מטפחות, לבנות וצבעוניות, אשר שודדו רק הבוקר, הושטו אליו. המפקד בחר לו באחת מהן וקרא:

— קשרו לו את עיניו!

הפקודה הוצאה מיד לפועל והיהודי נשאר עומד באמצע הככר, בין הקהל, עיניו קשורות וזרועותיו שלוחות לפניו. אחד מן הבריונים שווה לעצמו צורת איש המתגנב על בהונות רגליו, קרב ליהודי וסטר לו באצבע־צרדה על חטמו. היהודי הזדעזע והמראה הצחיק מאד את המסתכלים.

— תפוש לך את שופטיך! — פקד המפקד.

אך היהודי העלוב לא נע ולא זע.

— הבה ונשחק במחבואים, והיה השלושה מאתנו אשר יפלו לידיך — הם יהיו שופטיך. היה מוכן: אחת, שתים, שלוש!

הקרבן המבולבל והרועד מפחד נשאר על עמדו ולא זז ממקומו. רק זרועותיו היו שלוחות לפניו והיה מראהו מגוחך מאד. המפקד, אשר סבלנותו פקעה, דחפו בחמה לתוך זרועותיו של וסקה, אשר עמד בקרבתו, וצעק:

— בראוו! תפשת לך שופט כאשר עם לבבך!

וכך נבחרו גם שני השופטים הנותרים. שני פורעים, אשר קנו להם שם והתחבבו על המפקד. הם הסירו את המטפחת מעיניו של ה„נשפט", הושיבו אותו על גבי החבית, חבשו סיר לראשו ותחבו לתוך ידיו את „הגנבה" — שני דגים מלוחים. וסקה גריבוב — אשר חבריו השופטים סמכו עליו — פתח ושאל את הנדון:

— באיזו משתי ידיך גנבת?

היהודי לא ידע מה להשיב, אך כדי לשכך את קצפם של השופטים ולא לקנטרם, ענה:

— ביד הימנית...

— אכן גנב ישר אתה! — התלוצץ וסקה שמח והכריז — הואיל והגנב הנכבד הודה על פשעו, נתנהג אתו לפנים משורת הדין ונדון אותו במדת הרחמים: נקטע רק ידו שפשעה וחסל!

היהודי נדהם. ורק כאשר אחזו בו שנים מן הפורעים להגשים את פסק

הדין, הבין, שלא לשחק בו יצאו. הוא החויר מאד וזיעה קרה שטפה את גופו. הוא החל לצעוק ולהוכיח, שלא גנב הוא, אך כל עמלו היה לשוא.

הוא הושכב ארצה על גבי השלג. אחד ישב על רגליו, ושנים אחרים משכו בזרועותיו מזה ומזה. הופיע פורע רביעי, שלף במתינות את החרב מנדנה ובמכה אחת קטע את זרועו הימנית של ה„גנב"...

אז הרפו ממנו. הדם קלח מן היד הקטועה והטפות, שנתזו על פני השלג הצח, האדימו מאד ביפים. הקרבן שכב ללא ניע. יהודי חלש היה ונשמתו פרחה ממנו עם קטיעת הזרוע. לחנם בעט בו אחד מן הנבלים. הוא נשתחרר מידיהם לגמרי.

הפורעים הריחו ריח דם והאות ניתן:

— הך ביהודים והצל את רוסיה!

כעבור שעה קלה הפכה העירה לחרדת אלהים.

הפורעים פשטו בכל הרחובות, חדרו לתוך הבתים המוגפים, הוציאו מתוך המחבואים גברים, נשים וטף — והטבח החל. הפורעים כמעט שלא השתמשו בנשק החם. הם העדיפו את הנשק הקר, המוחץ, מרטש ופולח. החיילים השתמשו בהרבות ובכידונים, ואילו האכרים הראו את כוחם בגרזנים, קלשונות ומגלים.

את הגברים ואת הילדים הוציאו להורג מיד, בלי רחמים, ואת הנשים שמצאו חן בעיניהם היו מאנסים קודם, ואם לא יצאה נפש האשה תחת ידי מעניה, היו הורגים אותה אחר־כך. מבעד לחלונות הבתים התעופפו החוצה ראשי תינוקות או גויותיהם הקטנות שסועות על ידי חרבות...

יללות המוצאים להורג וזעקות המעונים בקעו שמים! אלה, שמצאו להם מקום־סתר ולאזניהם הגיעו הקולות האלה, התפלצו וקפאו תחתם וכמעט שנטרפה דעתם עליהם; היו כאלה, אשר נלחמו עם המחשבה לקום, לרוץ ולהסגיר את עצמם בידי המרצחים, למען המלט לנצח מן הזועות ומן הצעקות הללו...

בית־המדרש הוצת והועלה באש על מתפלליו, אשר נתלקטו לשם לפני הטבח. מסביב עמדו פורעים וירו בעד החלונות אל המתפללים, אשר עמדו עטופים בטליתותיהם. אחדים מהם החזיקו בידיהם את ספרי התורה. כאשר הגיעה אליהם האש ואחזה בבגדיהם, הניחו את הספרים בארון הבוער, ואחד מהם קרא לחבריו בהתלהבות דתית, שתקפה אותו: „אילו נשרפתי אני לבדי, היה הדבר קשה לי, עכשו שאני נשרף וספר תורה עמי — מי שיבקש עלבונה של תורה הוא יבקש עלבוני"...

המתפללים נצחו ארצה, נחנקים ובוערים. קולות „שמע ישראל" פרצו והתערבו בנפץ האש ובתימרות העשן, שהתאבכו ועלו למרום, כלפי הרקיעים התכולים. כאשר עמדה האש לאחוז בבתים הסמוכים, נמלכו הפורעים והחלו מונעים בעד התפשטותה, שמא יפגעו גם בבתי נוצרים, הקרובים למקום הבערה. יהודים, שהובהלו ממחבואיהם החוצה מפחד האש ואשר בדמיונם ראו את עצמם

אחוזי להבות, ללא מפלט, נתפשו על ידי הפורעים, אשר פקדו עליהם לכבות את האש.

הנתפשים עשו את מלאכתם באמונה. ריח הבשר החרוך של הקרבנות עלה באפם, אך הם המשיכו לסחוב בידים קפואות את דליי המים, חרפו את נפשם והצליחו לשכך את האש ולכבותה. אז השמיעו הפורעים באזניהם דברי שבח, ולאות תודה והוקרה, העמידו אותם לקיר אחד הבתים והמיתום ביריה.

הפורעים התהלכו ברחובות, מגואלים בדם. הם התשוטטו מבית לבית, חגיגיים, משולהבים. הם כלו מה שהתחילו אחרים, או שעלה בידיהם לגלות את מסתרי הנחבאים ויללות נוראות פלחו שוב את חלל האויר.

איומות, פולחות ומבקשות רחמים היו זעקות הנשים הצעירות, שהתחננו ונלחמו על כבודן, שלא יחולל לעיני הבעל הגוסס, האח המרוסק, או האב התלוי על המשקוף...

בנות ישראל ענוגות, אשר נשיקת גבר או חבוקיו טרם זמנם הטילו סערה בנפשן, הביאו להן לילות־נדודים וצער על תומתן ההולכת ומסתלקת מהן — צעירות ענוגות אלו כרעו, קרסו עתה תחת נטל חזירים אוקראיניים, אשר הבל פיהם המבוסם הסריח עד לבחילה, טפח על פניהן, כשהן מחוסרות הכרה למחצה, מעונות ונאנסות — — —

ומפקד הגדוד שבצ'נקו, אחרי שאנס בחורות יהודיות ובעצם ידיו שסע אחר־כך בחרבו את שדיהן שתי וערב, כי חס היה להסגירן בידי בחוריו הגסים (כך אמר להברו הקצין, שהשתתף אתו במעשי האונס), יצא שוב לככר השוק ופקד להביא אליו לשם שעשועים יהודים חיים. נתלקטה אליו חבורה קטנה, וכל יהודי שנפל בידיהם, היו מוציאים ממנו את נשמתו לאט־לאט על ידי שני תלינים מומחים, אשר המציאו להם ענויים נוראים:

לאחד קטעו את אזנו ואפו ושלחוהו לנפשו.

לאחד נקרו את עיניו ושלחוהו להתראות עם בני משפחתו.

לאחד קטעו רגל והודיעו לו, כי מהיום והלאה ייטיב ללכת.

לאחד חתכו בבשרו את אות הצלב, זרו עליו מלח והלקוהו.

לאחד ערפו את ראשו והוקיעוהו על מוט לנס.

לאחד כרתו את מבושיו.

לילד, שחבק את צואר אביו המוצא להורג, קצצו את ידיו.

אם ובתה נאנסו שתיהן לעיני הבעל־האב בסוכת רוכלים.

ילדה בת שתים־עשרה נאנסה על ידי מרצחים וטרם היה לה אורח כנשים.

ישיש מכובד ונשוא־פנים נאלץ לרקוד „פולקה", עד שנעצו לו שפוד בבטנו.

אב שכול, שדעתו נטרפה עליו למראה ענויי בתו היחידה, התרוצץ ברחובות העירה וצעק: הך ביהודים והצל את רוסיה!

ומעשה...

המעשה הוא בקהלה בישראל, שנגזר עליה כליה, ואשר בניה נפלו בידי

פריצי־חיות הולכי על שתים, אשר הוציאו את זממם בחריצות יתרה, בשקידה, מתוך התלהבות, מתוך אהבה למולדתם, במאה העשרים, בשנת 1919 לספירת הנוצרים!

עם פרוץ הפרעות התכנסה מיד משפחת ברונשטיין באולם. הדלת המסתורית נפתחה, פערה את פיה השחור והמאיים וקלטה את בני הבית, אשר הצטופפו זה אחר זה, אחד על יד השני, אחוזים ודבוקים בתוך האפלה, שאפפה אותם. איש לא הוציא הגה מפיו. כל אחד שקע בהרהוריו.

חוש שמיעתם של הנחבאים נתחדד מאד והצעקות, שהגיעו מן החוץ, מבתי השכנים, פלחו את אזניהם, הלכו עליהם אימים וזעזעו את נפשם המדוכאה עד היסוד. הבלהות המתוארות בדמיונם למשמע זעקות המעונים והטבוחים, הרסו את מערכת עצביהם, ורק בקושי התאפקו האנשים, שלא לפרוץ ביללה קובלת ומרה או להטיח את הראש בקיר מתוך יאוש. ברגעים האלה נלחצו אחד לשני ודבר זה חזק מעט את לבם.

מעבר לקיר שמעו בהכנס הפורעים, בהדהד מגפיהם על הרצפה ובגדפם בקול את אנשי הבית, אשר נמלטו מידיהם. הנצורים בתוך קיר־המשנה היו עוצרים בעד נשימת אַפּם ולבם דופק מאימה. הבקורים בבית תכפו ודבורה לטפה את הפעוטה שבזרועותיה והתפללה, שלא תוציא אף הגה כל שהוא, כי קולות הפורעים אשר גדפו בברכות רוסיות מובהקות, ובצחוקם הפרוע, הקרישו את הדם בעורקים.

וסקה גריבוב, אחרי אשר מלא את כליו מן הבזה והעביר הרבה ממנה גם לביתו, לא שכח את משפחת ברונשטיין וימהר אל הבית, כדי למצוא את המשפחה ולעשות בה שפטים. דבורה ברגמן — האשה הזקופה והנאה, אשר גרתה את תשוקתו מיום הכירו אותה, עת היתה עוד עלמה — עמדה לנגד עיניו, והוא החליט, שעליה לנפול בידיו.

כאשר נכנס לבית ברונשטיין, נפתע למראה אי־הסדר והשקט. הוא לא ראה כתמי דם, וגם לא חללים — אך לאן נעלמו, והן הוא ראה אותם עוד הבוקר, כשהם מסתובבים בחדרים, חולפים כצללים על־יד הוילאות, ולאן זה נעלמו אפוא? המחשבה, כי יתכן, שהם חמקו ונמלטו מידיו, הרגיזה אותו מאד. הוא התהלך בהדרים הריקים, בלש וחפש, אך לשוא. הוא ירד למרתף, עלה וטפס לעלית הגג, נכנס לאורוה ולא מצאם. אז חזר נרגש לאולם, הסתכל בעיני זעם בתמונת הד״ר הרצל, שניבטה מן הקיר באצילותה כלפי קלסתרי פניהם של רבנים וגאונים בישראל. וסקה חרק בשניו, תפש בכסא והטילו בתמונה בקצף גדול:

— הרי לך, ז׳יד ארור!

הזכוכית נתפוצצה בצלצלי רעש. התמונה חרגה ממסגרתה ונפלה ארצה.

לאה׳לה נבהלה ומגרונה נתמלטה זעקה חלושה, שנחנקה מיד, כי האם הספיקה לשים את כף־ידה על פיה של הקטנה. לפתע פתאום תקפה אותו ההכרה, כי אנשים נמצאים כאן במחיצתו, אנשים בלתי נראים, חיים ונושמים, שאין הוא

יכול להצביע עליהם באצבע, אך ברור לו, שישנם... הוא הוציא צפצוף תמהון מפיו, ישב על כסא, הרכיב רגל על רגל והרהר בדבר.

דבורה מהרה ותחבה לתוך פיה של הילדה את אצבעה, בכדי להשתיקה. הילדה החלה למצוץ ולהתמצץ, ללקוק ולהתלקק, אבל האצבע לא סיפקה אותה, כנראה, והיא השמיטה אותה, מוכנה לפרוץ בבכי... לבה של דבורה נרעש בה, כי ידעה, שהאויב לא עזב עוד את החדר. היא תפשה שמיכה, שהיתה מוכנה על ידה, התכנסה תחתה יחד עם הילדה, כשהיא מלטפת אותה ברוך, באהבה רבה, ומצפה לנס. אולם הילדה מרדה. השמיכה הרגיזה אותה והיא התיפחה בקול, בצוחה כמעט. רעד מחריד, מלווה בקצף, תקף את דבורה. היא עמדה לשלוח את אצבעותיה לצואר הילדה ופלצות עברה אותה... מתיחות שרירי זרועותיה נתרופפו והיא התיפחה חרש. את כולם אחז היאוש והברקות חלפו במוחם של הנצורים בפרוץ הפעוטה בצוחה, שעמדה להסגירם:

הזקן: „רבונו־של־עולם"...

הזקנה: „לאה'לה, מה עוללת לנו?"...

מאיר: „מה לעשות?"...

דבורה: „פעוטתי המסכנה"...

בנימין: „לכל הרוחות!"...

חנה: „הוא יהרוג אותנו"...

מנחם: „אבדנו"...

דוד: „אלהים, הצילנו, למען אקיים את נדרי"...

כאשר שמע וסקה את קול בכיה של הילדה, ניתר ממקומו כנשוך־נחש וצוה מחדוה והתפעלות:

— נפלתם בידי!

אך היכן הם?

כסבור היה, שהם נמצאים בחדר הסמוך, אך בבדקו שנית את החדרים נוכח לדעת, שאינם, ותמהונו גבר. הוא החל בולש בכל פינה ולבו התפעם בו מקוצר רוח וחוסר סבלנות. הוא השתוקק מאד למצוא את דבורה היפה, דבורה זו, שלא פעם נאלץ להתהלך בגללה בחוץ, בחשכה, לתור סביב ולהתחקות בעיניו אכולות התאוה על גופה המתנועע מעבר לוילאות, בחדרים המוארים, השלוים, גוף גמיש ונחמד, שהיה מסעיר את דמו...

וסקה התחיל עובר מקיר לקיר ודופק עליו בניצב אקדחו. הקירות היו אטומים ולא השמיעו כל הד, אך בהקישו על גבי הקיר, שמעברו השני פרכסו נפשות הנחבאים, והנה עלה הד נבוב, כהד העולה מתוך חבית ריקה...

מגרונו של וסקה פרצה קריאת נצחון. הוא עמד לפני הקיר וקרא מתוך בדיחות דעת:

— גוספודה! — הואילו נא בטובכם לצאת ממקום מחבואכם לשם שיחה קלה.

שלטה שתיקה עצורה.

— בודאי הכרתם את קולי? הריני ידידכם... וסקה גריבוב!
מעבר לקיר לא נשמע הגה כל שהוא.
— גוספודה! — אם לא תצאו מחוריכם, הריני מעלה את הבית באש!
מחשבה אחת פלחה את מוחות הנצורים ותבעה תשובה: „מה לעשות?״
וסקה המשיך:
— יודע אני, שאתם נמצאים מעבר לקיר... צאו! ולא — אני יורה בכם ואעשכם ככברה... צאו תיכף ומיד! אחת... שתים...
— עמוד! — אנחנו יוצאים... — זה היה קולו של בנימין. הוא שקל את המעשה, שהוא עומד לעשות, ולפני פתחו את המבוא אמר לבני הבית החרדים: — אין ברירה. מוטב שנצא וננסה דבר אליו.
לא היה כל מוצא אחר. הארון נפתח לתמהונו הרב של וסקה, וכל הנחבאים גחנו ויצאו זה אחר זה. הם מצמצו בעיניהם, כי האור, שירד עליהם אחרי שבתם כמה שעות בחשכה, הכאיב להם. הם עמדו נבוכים ואובדי עצות.
וסקה נעץ את מבטיו בדבורה, אשר עמדה חוורת על־יד הקיר והחזיקה את הילדה בזרועותיה. היא הביטה אליו בתוכחה אלמת, רוחשת בוז. היא לא סבלה את מראהו של וסקה ותמיד עורר בה הרגשות רעות. ברצון היתה סוטרת לו על פרצופו הנתעב.
למראה דבורה נסער דמו של גריבוב, אך הוא שלט ברוחו ועשה את מעשיו במתינות. קודם־כל פנה לזקן המשפחה, ליעקב ברונשטיין, ובהצביעו בידו על שרשרת שעונו אמר לו, בהשתדלו לדבר בנמוס מעושה, שיש בו מן הלעג וההתקלסות:
— הן יותר לא תשתמש בשעונך, זקן. מסור אותו לי.
ברונשטיין הוציא את שעונו בידים רועדות.
— ואתה, אדון ברגמן, הן גם אתה לא תשתמש יותר בשעונך, הזדרז אפוא ומסור אותו לי. יהי זה זכרון־נצח מאת ידיד אהוב לשכן נחמד.
ברגמן מסר לידו את שעונו.
— ואת, מפלצת זקנה, סליחה, גברת נכבדה — הואילי למסור לי את עגיליך ואת טבעתך.
הזקנה המדוכאה התפרקה מיד את עדיה, אולם הטבעת, שלא הסירה אותה מאצבעה זה שנים רבות, כאילו התעקשה ולא נענתה לה.
הפורע התאנף וקרא בחמת־רצח:
— מהרי, זקנה, ולא — אקצץ את האצבע על הטבעת יחד!
בנימין עמד חוור, כשהוא נושך את שפתיו בשניו. בחוץ השתוללו רעיו של הפורע...
גריבוב הסתכל בטבעתה של דבורה, בעגיליה המתנוצצים בתנוכי אזניה, הסתכל בה ולא אמר דבר. היא לא המתינה לפקודתו ושלחה את אצבעותיה לעגילים. הוא נעץ בה עינים חדות וקרא:
— אין צורך!

הפליה זו הרטיטה מיד את לבו של מאיר. זה היה אות מבשר רע, ולא קשה היה למצוא את הפתרון... השאלה שהחלה מטרידה אותו היתה, איך להתנהג במקרה, שהנבל יעמוד להוציא את זממו לפועל...

בנימין הוסיף להסתכל בוסקה, בעיניו המימיות, באַפו הזקוף כלפי מעלה, ובטוח היה, שלו התנפל עליו מתוך החלטה פתאומית ונועזה, היה לופת את ראשו בידיו ומטיח בו אל הקיר, עד שנשמתו הטמאה היתה יוצאת ממנו! אך הוא ידע והבין, כי מעשה כזה לא יתכן בשעה שבחוץ מתהלכים הפורעים וכל צעקה קלה יכולה להזעיקם... הוא עמד אפוא נבוך וחכה לאחרית דבר.

לאחר שהריק וסקה את כיסיהם ובזז גם את מעט הכסף, שהיה שמור אצל מאיר, הסתכל בהם בשנאה גלויה ופקד פתאום בתקיפות שאין להרהר אחריה:

— גמרתי אתכם, ועכשו צאו ולכו לכם לכל הרוחות!

דבורה חננה את קולה והפצירה בוסקה:

— אבל עליך להבין, שאין לנו לאן ללכת... יכמרו נא רחמיך עלינו ואַל תוציאנו החוצה להורג... הן מעולם לא הרעונו לך וגם שכנים טובים היינו... מה בצע לך, מה יתן ומה יוסיף לך, אם נפול בידי ה— (היא לא ידעה איך לכנותם באזניו של הפורע וסימה) ה—חיילים...

גריבוב השיב לה במתינות, כמעט ברוך:

— אין זה נוגע לך...

— אבל —

וסקה לא נתן לה לדבר ופנה לבני הבית בפנים זעומים:

— הרי אמרתי לצאת מכאן! מרש! אבל תיכף ומיד, ולא — אירה בכם ואמיתכם כמו כלבים!

— צאו — פנתה אליהם דבורה — צאו בזהירות לחצר, לבין קורות העצים.

בני הבית עמדו מהססים, בלי לזוז ממקומם.

— צאו ואני אבוא אחריכם!

דבורה האיצה בהם. היא ראתה את מבטי עיניו של וסקה, עינים המתלקחות בחמת־רצח, והבינה שאין להחמיר את הרגע ולהעמיד את כולם בסכנה. היא פקדה עליהם לצאת. עטפה את הילדה במטפחת, מסרה אותה לידי הזקנה, ולמאיר לחשה: „לך, אַל תפחד"... אם כי בעצם לא ידעה וגם לא תארה לה, מהו הנס שיתרחש לה ושיוכל להצילה מזרועותיו של הנבל. ברגע זה עסוקה היתה רק במחשבה האחת והיחידה, להרחיק מעיניו של הרוצח את בני הבית. לה — תדאג אחר־כך.

משפחת ברונשטיין מהרה לצאת את החדר, התגנבה דרך החצר אל קורות העצים, המוטלות שם והיכולות להיות להם לסתרת־מה. האחרון נשאר בנימין, אשר לא אבה להפקיר את אחותו האהובה, לבדה, בחברת המנוול.

כאשר יצאו כולם, פנה לגריבוב:

— כמה אתה רוצה?

וסקה הסתכל בו בשנאה עזה וקרא:

— תסתלק מכאן ובזה הרגע!

— אין אני רשאי להשאיר את אחותי...

וסקה הרים את אקדחו, שהשחיר בידו, העמידו כלפי העלם ופקד:

— צא!

— צא, בנימין, יקירי... — התחננה דבורה ודמעות עמדו בעיניה — צא...

בנימין יצא את החדר המסדרונה, התעכב, הקשיב והמתין. חוור היה וברכיו רעדו במקצת, אם כי רוחו היתה מאוששת.

בינתים ובני הבית זחלו לבין קורות העצים והתחבאו בלבבות דופקים. דוד זחל ונכנס אחרי אביו לבין שתי קורות, שהיו מסולקות הצדה והוו רוח מספיק בעבור שניהם. הנער נלחץ אל אביו ואמר בקול חנוק מבכי, שפרכס לפרוץ מגרונו:

— אבא... מהו רוצה מאמא?

— לא אדע, בני... שכב בשקט.

— אבל הוא לא יעשה לה רע?... אני כל כך מפחד... למה לא נתן לה ללכת אתנו?

האב שתק. נפשו היתה מרה עליו ביותר. שאלותיו של הנער עוד הוסיפו לדכא את רוחו, כי הן הראו לו את כל חולשתו ומורך־לבו... הוא בקש את נפשו למות; בוחר היה להקבר חי אותה שעה. ודוד לא הרפה ממנו והמשיך:

— אולי מוטב היה, אבא, להשאר על־יד אמא?...

— שתוק, בני... שתוק...

הנער פרץ בבכי חנוק ומרוסק וגמגם לעצמו:

— אמא יקרה, אמא...

הוא לא הבין, למה השאיר אבא את אמא, למה לא ימהר לחזור הביתה ולהצילה מידי הפורע. הוא הוסיף להתיפח חרש, ורק כאשר ראה את אביו הלופת את ראשו בכפות ידיו ומטיח בו אל קורות העץ מרוב יאוש, מחוסר־אונים, נבהל וצעק אליו תחנונים:

— אבא׳לי יקר, אבא׳לי...

הוא נלחץ אל אביו והתרפק עליו, כרוצה להקל לו ולפרק ממנו את נטל המועקה; הוא הבין באותו רגע, מה מעציב וקשה הוא מצבו של אביו ומה הכאיבו לו שאלותיו.

ובבית החל וסקה לתקוף את דבורה...

היא כרעה לרגליו, התחננה נואשות ובקשה רחמים.

בנימין עמד במסדרון, הקשיב בחרדת־לב, כשהוא מתקרב בזהירות לדלת. רשרוש צעדים ונקוש עקבים מהיר ספר לו על ההתאבקות. לבסוף לא התאפק ופרץ החדרה, התנפל באגרופיו הקמוצים ותקעם בפרצופו של שונאו.

קריאת־פחדים התמלטה מפיה של דבורה, כי באותו רגע נרתע גריבוב לקיר, הוציא בזריזות את אקדחו ויכוון אותו כלפי אחיה, שנשאר עומד באמצע החדר, חוור ומרעיד מהתרגשות מעורבת בפחד. אבל כאשר ראה, כי גריבוב מכוון נגדו את אקדחו, השתער עליו שנית, אך אחר את המועד: הכדור נפלט

בקול רעם, פגע בחזהו, והוא נפל אחורנית על הרצפה. הרים את ראשו, כרוצה להגיד דבר־מה לדבורה, וצנח...

שוב התמלטה זעקת־פחדים מפי אחותו וגם היא כְּמוהו צנחה ונפלה מתעלפת.

גריבוב גחן עליה ולחש בבת־צחוק ארסית:

— עכשו לא יפריענו איש...

הוא הרימה, נשאה לחדר־המטות והשכיבה. אחר־כך מהר להביא מעט מים מן המטבח והזה על פניה.

דבורה פקחה את עיניה. הסתכלה בו רגע כתמהה ופרצה בזעקה קורעת־לב:

— רוצח! מה עוללת לאחי?!...

גריבוב נאחז בשקר, כי רצה להרגיעה:

— בר־מזל הוא אחיך! נפצע וברח. לו נשאר, הייתי עושה בו כלה!

ברק של תקוה הוצת בעיניה של דבורה למשמע דבריו של וסקה, אשר הערים לדבר במתינות כבושה, כאילו ענין של־מה־בכך לפניו. היא ישבה על המטה מוכנה לקפוץ וללכת, להכנס לחדר, שבו נפצע אחיה, אך הוא לא נתן לה:

— שכבי!

דואגת וחרדה לשלום אחיה ושאר בני־הבית החלה מחננת את קולה, כשהיא מציצה ישר לתוך עיניו המימיות של גריבוב ומקוה, שיתרחש הנס והוא ירפה ממנה. היא דברה אליו תחנונים:

— יודעת אני, שאין אתה אדם רע... תן לי ללכת. אל תעשה מעשה שטות ועזוב אותי לנפשי; הן לא יאה הוא הדבר להטפל לאשה, שיש לה ארבעה ילדים...

כאשר אמרה לו את הדברים האלה נתלהטו פניה מבושה וכאב. אך הוא לא שעה אליה. תקוף־תאוה חבק אותה בזרועותיו והטיל אותה בכח על גבי המטה:

— שכבי במנוחה!

עיניו נתלקחו למגע גופה החם ופניה החוורים, שיפו מאד ברגעים אלה. הוא שם את אקדחו על הכסא והחל מתיר בחפזון את חגורתו...

קצף, בחילה, התמרמרות ועוז לא־מצוי תקפו לפתע את דבורה והיא החליטה לעמוד על נפשה בכל מחיר. היא קפצה מן המטה לעבר הדלת. אך גריבוב מהר לחסום לה את הדרך. בידו האחת החזיק במכנסיו ובשניה תפשה וחבקה בחזקה. היא התחילה נאבקת אתו, כשהיא צועקת היסטרית:

— עזוב אותי... עזוב אותי... עזוב אותי!...

הוא לא הרפה ממנה, ותוך כדי התאבקות התגברה תאותו מאד, והוא רעד מרוב תשוקה אליה; הוא התאמץ להכניעה ולהשכיבה שוב על המטה, אך היא התקוממה נגדו בעוז וסטרה לו על פניו. אז חבק את מתניה בחזקה, כבש את פניו בחיקה והחל סוחב אותה בכל כחו למטה. אך משראה שלא יוכל לה, החל מכשיל אותה, כדי להפילה ארצה. האשה הנואשת המשיכה להאבק אתו, פניה חוורו כסיד והיא נשמה בקושי. הבל פיו של הרוצח, הבל שכור, הבחיל אותה וקצפה גבר מרגע לרגע, אולם היא הרגישה, שכוחותיה הולכים וכלים. היא החלה לנשוך בשניה

את זרועותיו ולשרוט בו. אך הוא לא הרפה ממנה. הוא הרגיש, כי עוד מעט וידו תהי על העליונה. הוא לחש לה בהתפעלות:

— ואני לא ידעתי כלל, כי אַת גבורה כזאת!

— עזוב אותי, נבל! — פלטה את דבריה בקושי. לבה פעם בה עד להתפוצץ, והיא הרגישה, כי עוד מעט ותכרע ארצה. בשארית כוחותיה צעקה אליו והתחננה:

— בשם אלהים, עזוב אותי!

אך הוא לא הרפה מקרבנו.

היא התיפחה וזרועותיה רפו, צנחה ארצה ונשימתה כמעט שנפסקה. חזה עלה וירד והיא בכתה חרש, בלי קול, כי כוחותיה אפסו. וכאשר גחן עליה גריבוב, תקפה אותה בחילה, עיניה חשכו והיא התעלפה שנית — — —

ה

האבל

והנה מחץ משהו קשה את ראשו של גריבוב.

מהלומות האגרופים נתכו על ראשו כברד; מהלומות כבדות אשר הלמו בכח ושללו מן הפורע את הכרתו. יד אמיצה אחזה בערפו והטילה אותו הצדה בזעף:

— פּוֹדליץ!*

רוחה של דבורה חזרה אליה. פקחה עינים נפחדות ובראותה את האיש נהרו פניה וקריאה פרצה מפיה:

— אנדרי...

הוא עמד לפניה ועיניו היו מוצפות בדם ממש. הוא חרק בשניו מקצף למראהו של הפורע ומצבה העלוב של דבורה. הוא הרים אותה וכשהתיפחה בזרועותיו כתינוקת, מרוב כאב, עלבון ואפיסת הכוחות, בעט בכל כחו בנבל הסרוח ארצה, העביר את כף ידו הנוקשה על פני האשה בחבה וברחמים רבים:

— הרגעי, בתי, הרגעי.

— הצילנו, אנדרי! — הוסיפה להתיפח בזרועותיו.

— הרגעי והגידי לי, איה הם שאר בני הבית? אני מקוה, כי הנבלים לא נגעו בהם לרע.

— הם התחבאו בחצר בין קורות העצים.

— טוב, הובילני אליהם.

אנדרי ראה אותו בוקר, שאנשי הכפר מתגודדים ומתכוננים לעלות על דובובקה. הוא וזקן הכפר ניסו להניאם ממעשיהם ולא הצליחו. אחר־כך, כראותו את השלל המובא מן העירה, הבין, שהענין כבר התחיל. דאגתו למשפחת ברונשטיין גברה, ובלי לפקפק עוד ישב על סוסו וימהר לרכב לדובובקה.

הוא עמד להוציא את דבורה החוצה ופתאום החרידה אותו זעקת־אימים, שהתמלטה מפיה של האשה. היא החוירה ופרצה לחדר השני. אנדרי מהר אחריה

* נבל.

ומצאה גוחנת ומתיפחת על גויתו של בנימין... הוא נבהל, הצטלב והוריד את ראשו על חזהו. עצוב מאד היה ורוחו נעכרה. הוא קרב לחלון והדמעות עלו בעיניו לשמע בכיה החשאי והמעורר רחמים של דבורה. לבסוף לא הבליג וקרא אליה רכות:

— לא עת ספוד עכשו. בואי ונציל את שאר בני־הבית.

דבריו פעלו את הפעולה הרצויה. שוממה ומתיפחת הובילה אותו לבין הקורות.

בני־הבית חרדו לקראתה ומראהו של אנדרי עודד אותם, אולם בראותם את דבורה, פניה הקודרים ודמעותיה הנגרות, הבינו מיד, שמשהו קרה. הזקנה היתה הראשונה, ששאלה בעינים קמות:

— איפה בנימין ?...

אנדרי הוריד את ראשו כאשם ופנה הצדה.

דבורה, שבגללה נרצח אחיה בהשארו אתה להגן על כבודה, הוסיפה להתיפח ופלטה בקול רועד ומרוסק:

— בנימין איננו... איננו!

רגע אחד השתלטה דממה. הזקנה היתה הראשונה, שהחלה מתיפחת ומספידה את בנה. היא ישבה על גבי קורה משלגת, מכורבלה במטפחת, הילדה בזרועותיה, והיא נעה אנה ואנה, תולה את עיניה בדבורה וחוזרת וכובשת פניה בקרקע. הזקן גם הוא מרר בבכי וגעה חנוקות, כשהוא פולט מדי פעם: „בנימין בני... מי יתן מותי אני תחתיך"... הילדים, שנתלקטו ויצאו מחוריהם, נצטרפו לבוכים ביללם חרש.

מאיר הביט נבוך ומדוכא. הסתכל באשתו, בבגדיה הפרומים, שהעידו על התאבקות קשה. הוא קרב אליה בראש מורד, כמוכן לנחם אותה, לעודד את רוחה ולשתף את הויתו כולה בסבלה הרב. הוא טרם ידע מה קרה שם בהעדרו, אך לא ההין לחקור אותה אפילו במבטי עיניו, כי הבין, שבנימין נפל חלל בהגנו על כבוד אחותו...

מאחד הבתים הגיעו קולות קוראים, קולות מעונים, הזועקים לעזרה. ביחוד נשמעה זעקת אשה, זעקה חדה וצורמת, שפלחה את חלל האויר, זעזעה את המוח והעתיקה את הבכי מפיות המספידים... היה זה קולה של בחורה צעירה, בת שכנם, שנפלה כנראה בידי הפורעים. הזעקות המרות והיללות השכיחו לרגע את אבלם הפרטי וכיונו את מחשבותיהם אל עצמם; נתעורר בהם הרצון להנצל ולחיות חרף הכל, וכאשר האיץ בהם אנדרי ללכת בעקבותיו, לא סרבו ויצאו אחריו בפנים קודרים שטופי דמעות.

אנדרי הוציא אותם בזהירות לחורשת האלונים, העביר אותם על שפת האגם הקפוא, ולא נחם דרך הגשר הקרובה, כי פחד, פן יתקל בקבוצת פורעים והוא לא יוכל לעמוד בפניהם. הוא הוביל אותם לאורך הנהר, עד שהגיעו לסכר של הטחנה. זה בעקבות זה עברו על גבי הקורות הקרושות בקרח ירקרק וצעדו עליהם בזהירות, שלא להמעד. אנדרי תמך בזקנה ומאיר השגיח על הילדים.

לקראתם יצא הטוחן, אכר זקן, שהיה ממונה על הטחנה זה שנים רבות. הוא הוציא את מקטרתו הישנה מבין שניו שהצהיבו, ברך את הפליטים לשלום ואמר להם, כמשתתף בצערם:

— ימים טובים הגיעו לנו... אח, אח... — והוא נד בראשו השב.

אנדרי ידע, שאפשר לסמוך עליו, ושאל אותו:

— מה דעתך, זקן? אפשר להגיע מכאן היערה בלי להתקל בנבלים?

— תוכל להובילם ישר. אין כל סכנה נשקפת להם בדרך זו, כי הם עסוקים עכשו בעיר.

כאשר הגיעו היערה, הובילם אנדרי מרחק של שתי וירסטאות, עד שהגיעו לבקתתו של שומר היער, מכירו של אנדרי משכבר הימים וגם מיודעם של משפחת ברונשטיין. יעקב קבל את פניהם בסבר פנים ומסר לרשותם את חדרו היחידי והגדול. הוא לא תמה לראות את פניהם העצובים, כי על כן ידע, מאין ברחו, ובלחוש לו אנדרי, כי בן־הזקונים שלהם, בנימין, נרצח, הפליט קריאת־תמהון מפיו, התגרד בגבחתו מרוב צער ושאל:

— במה חטא? הן בחור טוב היה!

אנדרי התרגז:

— ובמה חטאו האחרים בדובובקה?... במה?!

הפליטים ישבו דואבים והחלו מבכים שוב את אבדתם. הפעם לא פחדו להרים את קולם... גם הילדים נשאו את קולם ויבכו. אנדרי ושומר היער באו במבוכה. חרש כמתחמקים יצאו את החדר והשאירו את הפליטים לבדם.

בערב הציע שומר היער לחם וחמאה לפליטים. הוא נתן להם גם תפוחי אדמה צלויים, אך האנשים סרבו וגם הילדים בחרו לצום ולא לאכול. אז הכניס שומר היער ערמות תבן, הציע אותן על הרצפה למשכב, ואת התנור הסיק יפה יפה, למען יחם להם. הוא ואנדרי עלו ושכבו על גבי התנור.

דוד שכב על־יד אמו. בחצות הלילה התעורר והקשיב לקטעי שיחה בין אביו לאמו.

— לעולם, לעולם לא אשכח, שאחי נרצח בגללי... ב־ג־ל־ל־י... — כאילו סיימה האם דבריה ופרצה בבכי. הזקנה נצטרפה אליה והחלה מתנה את שברה הגדול במספד מר. חנה התעוררה וקולה הרך והרועד התיפח גם הוא.

דוד שכב והרהר: „בנימין מת מות קדושים, מות גבורים"... והאומנם נשאר שם חלל וגויתו משלכת בחוץ?... הוא התפלא על שאין הוא נוטה לפרוץ בבכי לזכרו ולהספיד אותו, והוא הן אהב אותו. רחמיו נכמרו עליו והוא הרגיש מחנק בגרונו. הדמעות פרצו ונגרו על פניו. יכול היה להתגבר ולהבליג, למחות את הדמעות ולשקוע שוב בהרהורים, אך לפתע נעור בו הרצון, שגם אחרים ירגישו בו בהספידו את המנוח, והוא עבר מבכי חשאי להתיפחות שהלכה וגברה...

האב נזף בו:

— מה לך, דוד? ישן!

קולו של אביו הרגיזהו. נזיפתו העליבה אותו. הוא לא קבל את הספוק

המקווה... הוא המשיך להתיפח והפעם היה בכיו לבבי יותר, טבעי יותר, כי כל המרירות, שספג הנער לתוך נפשו בימי הבלהות; כל הפחדים, אשר אימו עליו והגדישו את דמיונו בתמונות זועה, אחת איומה מחברתה; קריאות המעונים, שהפכו את העירה לחרדת אלהים — את כל מועקת היגון הזה בקש הנער לפרק ולגול עכשו מעל לבו הרך... הוא בכה תמרורים וקולו הצלול התלבט בחלל החדר, בחשכה; בכיו היה מכוון בעיקר כלפי אמו, שתפנה אליו ותרגיעהו; קולו רעד והתלבט לקראתה כצפור פצועה ועיפה.

ובשאול אותו האם:

— מה לך, בני?

השיב לה בהתיפחותו:

—הה, אמא, הן לעולם לא נראה אותו... לעולם לא, ואני כל כך אהבתיו!

דבורה חבקה אותו ונצטרפה אליו בבכיה, שפרץ מחדש. גם שאר הפליטים, שלא הסיחו את דעתם ממתם, החלו להספידו והחדר הפך שוב לחרדה.

אנדרי ושומר היער, שלא יכלו לשאת את הבכי, התלבשו בחפזון ויצאו החוצה. הם עשנו סיגריות, הביטו לתוך חלל היער השחור, לשמים המכוכבים, שאפו רוח לרווחה והתהלכו סביב הבית, כשהם רועדים קצת מצנת הלילה.

אנדרי פלט חרש:

— אנשים אומללים.

שומר היער נענע בראשו:

— מסכנים. ולחנם רודפים אותם. אמנם יש ביניהם בולשביקים, אך הן לא כולם אשמים בכך. למה יצא הקצף על כולם? כנראה, שרבים מאד הנבלים שלנו, המוז׳יקים הללו, שנזעקו מן הכפרים לבוז בז. עתידים הם ליתן את הדין!

— בפני מי? — התרגז אנדרי.

— ודאי לא בפני פטלורה — בפני אלהים!

— אַל תדבר שטויות! — אין אלהים בשמים, אין! אני אומר לך. עבור בדובובקה ותראה, מה שעוללו הנבלים, ותדע, ותבין! אני בעיני ראיתי ולעולם לא אשכח את המראות האלה...

אנדרי, שישב על הספסל שעל יד הבקתה, הליט את פניו בכפיו ונפשו היתה מרה עליו ביותר. הוא התבייש להביט בעיני בני משפחת ברונשטיין... באותו רגע נדמה לו, כי לו ניתן בידו גרזן חד, היה פורץ לשם ועורף את הנבלים האשמים כערוף כלבים, ללא רחמנות, ללא פקפוק כל שהוא, וגם ללא כל פחד מפני אלהים, אם גם ישנו בשמים... הוא נצטער מאד על שלא הרג את וסקה גריבוב. היה עליו לבעוט בו עוד פעמים ולהוציא את בני מעיו יחד את נשמתו החוטאת!

עם עלות השחר, כאשר פרצו קרני אור בעד החלונות הקטנים לתוך החדר, התעוררו הפליטים. פניהם היו אפורים, חוורים, ועיניהם נפוחות ואדומות מבכי. על פני הכל קפצה הזקנה בן־לילה כמעט. בשערותיהם של מאיר ודבורה נראו רצי כסף. הזקן הפך שיבה כולו ופניו הצהיבו, צמקו והפכו כעין הקלף. פני הזקנה

גם הם היו חוורים מאד וקמוטים. היא ישבה על הארץ שחוחה ומדוכאה, בלי להפליט הגה, הביטה נכחה, וגם בעבור מישהו על ידה לא הסתכלה בו. שוממה היתה ואבלה. הילדה נתעוררה, התנודדה אנה ואנה בלכתה, קרבה לזקנה, לפתה את צוארה בזרועותיה הקטנות וצוחה כדרכה:

— סבתא, סבתא...

והזקנה לא נעה ולא זעה. ישבה כמאובנת והביטה נכחה. לבסוף החלו הדמעות שוב מתגלגלות על פניה הבלים והיא אמרה בודאות גמורה, כגזרה שאין להמלט ממנה:

— ימי ספורים... אני ארד ביגון שאולה אחרי בני אהובי...

הנערים עמדו על־יד החלון של בקתת השומר והציצו היערה, לעצים הגבוהים, המשלגים, לאפלולית המקננת עדיין פה ושם, והתחקו בעיניהם אחרי עקבות צעדים בשלג, שהוליכו לתוך עבי היער. עורבים בודדים חלפו, קרקרו ופרחו לדרכם, לתור אחרי כל מאכל שיאכל. אי־מזה נשמעו דפיקות משונות של צפור, המנקשת במקורה בגזע של עץ. הילדים עמדו והקשיבו מתוך סקרנות רבה.

שניהם היו רעבים מאד, כי מאז בוקר יום אתמול, עת נכנסו למצוא מפלט בקיר־המשנה, לא בא כל אוכל אל פיהם. הם הבליגו על רעבונם ולא הטרידו את אמא, כי על כן ראו, ששקועה היא עדיין באבלה, עטופה ביגונה הרב. הם ידעו, שלא יאה לבקש אוכל בשעה חמורה זו, ושתקו. אך בראותם, שהאם השיגה אצל שומר היער מעט תה חם, לחם ודבש, כדי להאכיל את לאה׳לי — נשמה זכה זו, שלא הבינה עוד, כי בגללה קרה האסון הגדול לכל המשפחה — התקרבו הילדים כלתומם והסתכלו בקטנה האוכלת בלי תאבון. הם הסתכלו ורירם ירד להם על פיהם.

דבורה הרימה את עיניה, שעגולים כחולים הסתמנו תחתיהן, התבוננה בילדים בעצב, באהבה גדולה ובחמלה, שהכמירה את מעיה למראה לבושם המרושל, שערותיהם הפרועות ופניהם הרזים, נסוכי השנה והנדודים. היא שאלה אותם חרש, כמתביישת גם היא על שהחלה לעבור לעניני יום־יום:

— רעבים אתם בודאי?

דוד לא הזדרז לענות, אך מנחם השיב מיד:

— כמובן, אמא, הן זה יומים כמעט שלא אכלנו... — בקולו צלצלה נעימת רוגז ועלבון, שלא נעמה לאזניה של האם. היא הסתכלה במנחם ובדוד חליפות והחליטה, כשהיא משהה את מבטה על דוד: „ילד זה עדין הוא ורגיש לאין ערוך, והשני... דומה קצת לאביו״... היא שמחה לגלות בדוד מתכונות נפשה היא; לא כן מנחם, שדומה יותר לאב, אשר יחס הכבוד אליו בזמן האחרון התמוטט במקצת... יחס אחר לגמרי רחשה אליו בזמן הראשון לנשואיה. במשך הזמן נוכחה לדעת, כי מחוץ לעסקי יערות ושיחה נאה ושטחית בשפת המדינה, אין הוא הוגן לכלום. מראהו הגברי והיפה חייבו אותו לפעולות יותר נמרצות, אך הוא לא הוכיח זאת. אמנם מסור היה לה ולילדים, אך בזמן האחרון הרגישה רק היא בנטל האחריות של משק הבית. את הכל הטיל על כתפיה, והוא הלך בטל, וגם בספר לא עיין.

היא הוסיפה להסתכל בבעלה היושב שקוע בהרהוריו, כששפתו התחתונה משורבבת קצת, ובמוחה חלפה פתאום המחשבה המוזרה: „הן דומה הוא לילד גדול... טעון הוא רחמים כילד, ובאותה שעה רצינית..." זכר החלל נתקע במוחה והפעים את לבבה. בעיניה נצנצו שוב הדמעות, אך היא הבליגה הפעם והחלה מכינה בשביל הילדים פרוסות־לחם משוחות בדבש.

כל הבוקר התהלך אנדרי בחוץ כמבויש. החדרה כמעט שלא נכנס. קשה היה לו לראות בפליטים המתפלשים בכאבם, באבלם. ידע, כי אחיו, בני עמו ובני דתו, הם שהמיטו עליהם את כל השואה האיומה הזאת, והוא לא ידע איך להביט בפניהם ואיך לדבר אתם.

דבורה יצאה אליו החוצה, הטתה אותו הצדה ואמרה לו, כשהיא מסתכלת בו בעיניה השחורות והנוגות:

— יש לי בקשה אליך, אנדרי.

— למענך אעשה הכל! — רוצה היה להוסיף את המלה „יקירה", אך נמלך בדעתו, בהתחשב עם הרצינות הטבועה בפניה של דבורה, ולא אמר; רוצה היה מאד, שבני הבית, ובעיקר דבורה, ידעו וירגישו, עד כמה הוא באמת דורש טובתם ודואג להם. כסבור היה, שגם בו אין הם נותנים אמון, כי על כן נוצרי הוא...

— בקשתי היא — המשיכה דבורה — שתחזור לביתנו ותטמון את גופתו של אחי (מליה נחנקו משטף הדמעות, שפרץ לתוך עיניה והביאה את אנדרי לידי כך, שגם בעיניו השתקף עצבה והבריקו הדמעות... הוא הסב את פניו, שלא תראה בקלקלתו) — שתחזור לביתנו ותטמון את גופתו של אחי תחת קרשים או קורות עץ, שלא יתעללו בה, או שלא תהא למאכל לכלבים... — קולה רעד והיא התיפחה חרש, ככורעת שוב תחת נטל האסון.

אנדרי מהר להשיב לה בקול רך מתוך השתתפות גמורה בצערה:

— כמובן, כמובן, תיכף ומיד אני יוצא לשם ואתם יכולים להשאר כאן לבטח. יעקב יהיה לכם למגן עד חזרי ואפשר לסמוך עליו. עוד יש אנשים ישרים גם בינינו...

— ידעתי, ידעתי, — השיבה לו דבורה כשהיא מוחה דמעותיה בכף ידה — אין כמוך לנדיבות לב, ורק אלהים יוכל להשיב לך את גמולך חלף כל הטוב והחסד, שעשית עמנו.

אנדרי לחש מלים אחדות לשומר היער, חבש את כובעו ופנה לעבר המשעול המתפתל בין העצים והמוביל לדרך המלך. הוא הלך בצעדים מהירים, כשכתפיו הרחבות מתנועעות לכאן ולכאן. דבורה ליותה אותו במבטים שופעי חבה והוקרה.

בבקתת השומר שררה דממה.

הזקנים ישבו דוממים. לא דברו דבר, לא שאלו לדבר. מאיר התהלך לאורך החדר שקוע בהרהורים. חנה ישבה על דרגש־עץ והשתדלה לישן את הפעוטה. רגילה היתה לשיר לה, אולם הפעם שתקה. שמלתה מקומטת היתה וגרביה קרועים.

בימים כתקונם היתה לובשת רק שמלות מגוהצות, נקיות מרבב, ומצב־רוחה היה מרומם; כפרפר היתה מרחפת וחולפת מחדר לחדר, ברחוב ובחצר, קלה, עליזה וגמישה. הצרות שהתרגשו הטביעו את חותמן בפניה הענוגים, אשר כחשו מאד וחורו. רק עיניה העמיקו והבריקו. כרוכה היתה אחרי אמה ועזרה לה ככל האפשר.

הנערים התרחקו לפנה, ישבו על ספסל־עץ פשוט, שהשחיר מרוב ימים, והחלו משוחחים ביניהם. רגילים היו מזמן לזמן לשוחח על כל מיני נושאים ולהבהיר לעצמם כמה דברים סתומים.

הם קלטו את אימת הסכנה, שרחפה על ראשיהם; הקשיבו ברטט ליללות המעונים והטבוחים, וכל עליצוּת ילדותם כאילו ניטלה מהם בבת־אחת, לבלי שוב...

המנוחה החלה יורדת לאט־לאט על נפשם, מחזירה להם שלוה ושגרת החיים. ראשון הפסיק את הדומיה מנחם:

— במה אתה מהרהר?

דוד השיב לו בשקט:

— אני מהרהר בדבר החלטה אחת.

— איזו החלטה?

— מפחד אני לגלות לך את הדבר...

— למה?

— מפני שתלעג לי וגם תספר...

— לא אלעג ולא אספר. בחיי, שלא!

דוד היסס רגע ופתח:

— בעוד שנה אני מניח תפלין. החלטתי לא להתפלל... אף אם ייסרוני בשוטים שבע ביום. לא ולא! לא אובה ולא אשמע! לא כדאי...

סקרנותו של מנחם גברה למשמע דברי המינות של אחיו, אשר נאמרו בתוקף מוחלט. הוא הסתכל בו בתמהון ושאל:

— אבל למה?

— מפני שחדלתי להאמין באלהים... כאשר התחבאנו בקיר־המשנה, התפללתי כל הזמן לאלהים וקויתי, שנס יתרחש לנו בזכות תפלתי הלוהטת והרוצחים יפסחו עלינו. אך תפלתי היתה לבטלה. בנימין נרצח. ונרצחו עוד רבים אחרים, אשר האמינו כל ימי חייהם באלהים והתפללו אליו יום־יום!

— ובכן — תמה מנחם — כסבור אתה, שאין אלהים?

דוד לא השיב לו על שאלתו והמשיך:

— המורה ספר לנו על נסים. בתנ״ך למדנו על נסים, שנתרחשו בתקופות שונות. הן טוב היה, לוּ נתרחש אחד מן הנסים גם בימינו אלה... למען נראה ונוכח! הן שבע ביום הייתי מתפלל לאלהים, לו ירדה אש מן השמים ושרפה אותם, או לוּ פערה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים... והנה רואה אתה, נס לא נתרחש, הם עשו את שלהם וחסל!

מנחם הסתכל באחיו, המהרהר הרהורים כאלה, ובא לידי מסקנה, שכל הדברים האלה אין להם כל חשיבות. העיקר, שנמלטו משם חיים, ואם על בנימין

נפל הגורל האכזרי, מה הוא כי יחרוץ משפט על אלהים?... בכל זאת החלה דעתו של דוד לענין אותו:

— ובכן, במה אתה מאמין?

דוד שתק רגע, כמגבש את תשובתו ואמר:

— אני מאמין רק בדבר אחד: בכוח! התקיף הוא הישר, הוא הכל! לוּ היינו כאן רבים וחזקים כמוהם, כי אז היינו מראים להם, שלא צאן לטבח אנו!

— כאן יהיו הם תמיד הרבים — והחזקים.

— נכון, — נענה לו דוד, — לוּ היו היהודים יחד במקום אחד, בארץ אחת... לוּ היו כל היהודים בארץ־ישראל, כי אז...

— מה אז? — חקר מנחם.

— שמעתי, שהפולנים יסדו להם גדודים והם נלחמים עכשו בבולשביקים, כי רוצים הם להחזיר להם את אדמתם, את מולדתם. גם היהודים צריכים לחזור לארץ־ישראל. בנימין רצה לעלות, להיות חלוץ. גם אני אהיה חלוץ!

— זהו רעיון יפה, — הסכים מנחם והוסיף כמשתף את עצמו, — אנחנו נהיה מן החלוצים הראשונים, שנעלה לארץ־ישראל.

דוד צחק ותקן לו:

— לא נוכל להיות החלוצים הראשונים, כי כבר הקדימו אותנו. אבל יש עוד מקום רב לחלוצים רבים.

מנחם הביע חשש:

—אבל שמעתי את אבא אומר, כי לו היתה לו אפשרות, היה נוסע לאחיו שבאמריקה ומעביר אחר־כך את כולנו לשם. מה תאמר לזאת?

— אמריקה אינה מולדת שלנו.

— ילדים, חדלו להתוכח! — העירה האם.

מנחם לחש לדוד:

— בוא ונצא החוצה.

— טוב.

הם התחמקו חרש ויצאו. לא הספיקו לפנות כה וכה והאב צץ על ידם:

— הביתה!

בזמן האחרון לא דבר אתם הרבה. עצבני היה והסתפק ברמזים או במלים חטופות. לעתים קרובות היו מרגיזים אותו ומעלים את חרונו בשל קטנות.

הנערים מחו וסרבו לחזור. אך האב נעץ בהם עינים קפדניות ופקד:

— לחזור!

והם חזרו בעל כרחם.

בחדר פנימה ישבו עדיין סבא וסבתא, קודרים ואבלים כמקודם, ללא כל שנוי. הם לא דברו, לא שאלו, לא בקשו אוכל וישבו דוממים ונוגים, כאילו אין להם כל ענין לחיים. דבורה הגישה להם פרוסות לחם קיבר ודבש והפצירה בהם לטעום ולסעוד את לבם. אך הם דחו את האוכל ולא נגעו בו. נפשם היתה מרה עליהם ושרויים היו באבל כבד. אף רגע לא הסיחו את דעתם מן העובדה, שרק

אתמול נפל חלל בן־הזקונים שלהם, יחידם שאהבה נפשם, ושהיה מרנין את לבם לעת זקנה בהלצותיו ובדבורו הקולח.

גם לאה׳לי הקטנה והחמודה, אשר התהלכה בחדר וקרבה אליהם מדי פעם בפעם, לא הצליחה להסב את תשומת לבם אליה, וסבא דחה אותה פעם ברוגז וצעק אל בתו בכעס:

— הלא תקחי אותה ממני!

לאה׳לי הביטה בעינים תמהות על סבא המתקצף ולא הבינה פשר הדבר.

דוד הסתכל באיקונין המוזהבת, התלויה בפנת החדר, במריה המחזיקה בזרועותיה את הרך הנולד, את ישו בנה, בהלות המקרינות מסביב לראש האם והבן, ולחש למנחם:

— בשלו באתנו כל הרעה הזאת!

— כסבור אתה, שהכל אתה יודע...

למנחם לא נעם הדבר, שאחיו מגלה לו תמיד רעיונות חדשים ומדבר על ענינים שונים בבקיאות מרובה. הוא גם ידע, שבני הבית מקשיבים לדבריו, וזה עורר בו קנאה.

— יותר לא אגיד לך אף מלה אחת! — התרגז דוד.

— אַל תגיד! — אך בלבו חשב מנחם אחרת. הוא אהב להקשיב לדברי אחיו.

— מה אתם מתקוטטים, ילדים? — התערבה האם.

דוד הזדרז לענות:

— אין אנחנו מתקוטטים.

דבורה, שלא היתה נוטה באותו רגע להקשיב לשיחת הילדים בכלל, ובעיקר למראה הוריה הזקנים השרויים ביגונם הקשה, לא שאלה לפרטי הוכוח. היא רק הסתכלה בבגדי הילדים הבלים והקרועים בכמה מקומות והחליטה, כי מיד, בנוח להם מעצבם ומרגזם, עליה לתפור להם בגדים חדשים או לתקן את הישנים, כי לא יתכן להפקירם כך.

כעבור שעות מספר חזר אנדרי מן העירה מבוהל ונרגש. כנראה, מהר מאד בלכתו, כי על כן נשם בחזקה ומשולהב היה. ניכר היה, שבשורה בפיו. הוא נכנס לבקתה ואמר לפליטים בפנים קורנים:

— אתם יכולים לחזור לדובובקה. הנבלים עקרו את רגליהם וברחו...

— מה קרה? — תמה מאיר.

— כנראה, שהבולשביקים יכנסו עוד הלילה לעירה. מרחוק שומעים כבר את יריות התותחים.

הפליטים לא שמחו ביותר לדברי הבשורה הזאת, כי בעצם אדישים היו לגבי כל הנעשה בעירה. דבורה פלטה בעצב:

— לוּ הקדימו לבוא יומים...

אך הזקן, שישב דומם כאילו אין הדברים נוגעים אליו, קם פתאום על רגליו ואמר בקול רועד וחנוק:

— עלינו לחזור מיד ולהביא את בנימין לקבר ישראל... לגמול לו את החסד האחרון.

לשמע הדברים האלה ירדה שוב קדרות על פני הפליטים והחלו מתכוננים. אנדרי הציע את עצמו ללוותם שוב ודבורה הודתה לו על מסירותו.

הם לא חזרו דרך הסכר, כי אם הלכו ישר בדרך המלך. פה ושם נתקלו באכרים, שסחבו עדיין בשקים מביזת דובובקה, והיו כאלה שהובילו בעגלות רהיטים, חלונות ודלתות, שהסירו מצירי הבתים החרבים... אנדרי קלל אותם בכל פה, גדף בקול רם והטיף להם מוסר. כאשר נזדמן לו בדרך פרחח אחד, אשר נשא על גבו ארגז מלא חפצים שדודים, התנפל עליו באכזריות רצח וחבט בו בקצף רב, עד שהביאו לידי אבוד החושים כמעט... דבורה נאלצה להתערב ולהצילו מידיו.

כאשר הגיעו לעירה, הכירו מיד בכל מקום את סימני הרצח והשוד. חלונות הבתים היו מנופצים, חפצים שונים מגואלים בדם התגלגלו על כל מדרך כף־רגל; פה ושם התגוללו גויות הקדושים, שטרם נאספו ונקברו; קולות תאניה ואניה, קולות בכי ומספד מר, עלו מכל עבר. יש ומאיזה בית פרצה יבבה דקה וחלושה, שהעידה, כי למספיד אין כבר כח לבכות את מתו, ויש אשר עלתה יללה קובלת, יללה מרה ונוקבת, שהקרישה את הדם בעורקים.

בני משפחת ברונשטיין מהרו ללכת, בלי להתעכב כמעט, והעלימו את עיניהם ממראות הזועה. אולם בעברם על־יד בית אחד, אשר כל יושביו נרצחו בידי הפורעים, נתקלו מבטי דבורה במחזה מחריד: אחד מן החללים, קטוע ידים, התגולל על סף ביתו, ושני כלבים מזה ומזה, עמדו וכרסמו את גופו...

דבורה הזדעזעה ולא יכלה למוש ממקומה. היא גרשה את הכלבים, הביטה כה וכה ובראותה בחוץ ספה ישנה ורקובה למחצה, שהתגוללה שם, קראה למאיר ושניהם, בלי דבר דבר, הבינו זה את זה, הרימו את הספה, הפכוה על פניה וכסו בה את הגוף המכורסם למחצה.

הם מהרו בלכתם, אולם מדי פעם נתעכבו, כי הזקנה עמדה בכל פעם לפוש. עיפה היתה, רעבה ורצוצה. כאשר הגיעו הביתה, הורידו את הקרשים מעל גופו של בנימין והבכי הכללי פרץ מחדש ביתר שאת...

בדובובקה כבר לא היה זכר לחיילים הפורעים. הם מהרו לברוח על נפשם ואתם נעלמו גם האכרים הבוזזים. היחידים, אשר הסתובבו בעירה והראו פעילות מיוחדת במינה, היו אנשי חברה קדישה, מאלה אשר שרדו בחיים. הם מהרו להכין את רשימת החללים ויצאו מיד לבית־העלמין לחצוב קברים בשביל יחידים, וקבר משותף בשביל אלה, שאי אפשר היה להכיר בהם מי הם...

בינתים הכניסו הנשארים בחיים את החללים הקדושים לבתיהם וערכו להם מספד מר. היו אנוסות, שטרפו את נפשן בכפן, והיו הרבה פצועים קשה, אשר התענו איומות, סבלו מכאובים גופניים ומוסריים והמתינו למות, שיגאלם מכל צרותיהם.

רופא העירה והרוקח, אשר הצליחו למלט את נפשם, כרעו תחת נטל

העבודה. הם התרוצצו מלוכלכים בדם כקצבים, ובחורים צעירים וגם בחורות, אשר השחיטה פסחה עליהם, עזרו על ידם ככל אשר יכלו.

לפנות ערב חלפה מפה לפה הידיעה המחרידה על דבר רשימת הקדושים, אשר נפלו בידי בני עולה. ארוכה היתה הרשימה ומזעזעת. אבות על בנים, משפחות שלמות, נכחדו ביום אחד מתחת לרקיע.

בערב הפכה העירה לחרדת אלהים, והאנשים, אשר לא יצאו מדעתם, קלטו בדמם ובחושיהם את הסם, אשר הרעיל אותם לכל ימי חייהם — את סם העצב והדוי היהודי לכל מוראותיו! בערב, לאור פנסים, אשר הפיצו אור כהה, צהבהב, התנהלה בדרך לבית־העלמין לויה ארוכה של עשרות מטות ועגלות — לוית הקדושים אל הקברים, שנחפרו בשבילם. הנשארים בחיים ליוו אותם לבית מנוחתם נצח, והיללה, שהקיפה את כל המחנה, נסרה בחלל הלילה האפל והחרידה באימתה את כל הסביבה. נוצרים אחדים ישרים, אשר כל השחיטה היתה למורת רוחם, קמו וינוסו לכל אשר נשאום עיניהם.

ולרגלי הקברים, שפערו את פיהם לקלוט לתוכם את הקרבנות, חזרו ונשנו קריאות זועה, שהחרידו כל לב, והמסו אותו כמים. יללות, התעלפויות, קריאות נואשות, הטחת דברים וגדופים כלפי מעלה, פלחו את חלל האויר. בכי היסטרי כללי תקף מדי פעם את הנשארים בחיים, אשר גורלם התאכזר להם וזימן אותם לראות באחד המראות הנוראים ביותר — מראה, אשר ירדוף אחריהם כל ימי חייהם באשר הם, ידריך את מנוחתם ויעביר במוחם מזמן לזמן את בלהות השחיטה על כל פרטיה ודקדוקיה, למען ימסרום לבניהם ולבני בניהם עד דור אחרון...

ובאותו ליל־קבורה קרה למשפחת ברונשטיין הנואשה אסון שני.

הזקנה לא עצרה כח ובשעה שהספידה את בנה אחזה שבץ־הלב ומתה. היתה זו מהלומה חדשה וכבדה מאד, אך לגבי האסון הכללי טושטש במקצת הכאב הפרטי של המשפחה, וגם כח לא היה בהם להספיד יותר.

האנשים היו מאובנים, אדישים וחדלי־אונים.

כאשר חזרו לבית האפל, אשר רהיטיו הנתוצים התגוללו מסביב, נפל כל אחד באשר הוא על הרצפה ונרדם. רק בלילה, כאשר התעוררה הקטנה והחלה בוכה, כי רעבה היתה, התעוררה גם דבורה ופרצה בבכי מר, אשר החריד את בני הבית. נצטרפו אליהם גם הילדים, אשר נבהלו, והבכי תקף את הכל מחדש.

אבל הפעם התאושש מאיר. הוא נטל את הילדה בזרועותיו והחל משקיט ומרגיע אותה. לא היה לו, מה לתת לה לאכול, ותחב את אצבעו בפיה והפעוטה מצצה, עד שנרדמה. אז קרב מאיר לאשתו המדוכאה, ששכבה בפנה, עמד על ברכיו לפניה והחל מלטף את ראשה ברחמים רבים ובאהבה רבה. האשה הניחה את ראשה בחיקו והתיפחה חרש חרש...

ו
בשר תותחים

חלפו שבועים.

ימים ספוגי תוגה.

בוקר אחד התעוררו תושבי דובובקה לקול יריות, אשר נמטרו על העירה. האש נתכה ממקלעות, שהיו מדרדרות את כדוריהן כקול נקוש ברד על גבי גגות פח, ולעומתם הדהדו והתנפצו בקולות המום איומים כדורי התותחים. זה לא היה קרב מחוץ לעירה. זאת היתה התקפה על העירה גופא, על האויב המדומה הנמצא בה.

האנשים המעונים, תקופי בלהות חדשות לא שערון מקודם, לא ידעו לשית עצה בנפשם ונראו מתרוצצים ברחובות ובסמטאות כמטורפים. רק יחידים הבינו, איך לקדם את פני הרעה; הם מהרו להשתטח על הקרקע או שירדו למרתפים למצוא שם מחסה.

כדורי התותחים, אשר עפו מעל לגגות ונתקעו בקירות בהתנפצם ובהעיפם מסביב את רסיסיהם החדים והמחוספסים, עשו שמות בכל אשר פגעו: פצעו, מחצו, רטשו, והחריבו בתים על יושביהם.

היהודים תפשו מיד, כי אלה הם חילות הבולשביקים, התוקפים את העירה, והיריות הדהדו באזניהם כבשורה טובה. הם לא יראו את אש התותחים, אם כי מצאו לנחוץ להחבא, ולא לתת את גופם מטרה; הם יראו את החיה שבאדם, את הפירעים האכזרים, אך לא את החיילים ההם, אשר בהכנסם לאיזה מקום היו הפרעות נפסקות, מביאים תקוה כל שהיא לחיים אחרים, רפוי לנפש הנכאה ולגוף הרצוץ. יהודי דובובקה הקשיבו לרעם התותחים מתוך תקוה, שהנה עוד מעט והם יראו בעיניהם את גואליהם, אם כי אחרו את המועד...

בינתים והבולשביקים אשר לא ידעו דבר על הנעשה בעירה ואשר סברו, כי הפטלוראים עדיין נמצאים בתוכה, המשיכו להרעים בתותחיהם ולהבריד על העירה הנגועה ברד כדורים. בחורים אחדים, נלהבים ואמיצי־לב, אשר הבינו ועמדו על טעות הבולשביקים, שמו את נפשם בכפם, קשרו בד לבן למוט ויצאו לקראת היורים, אשר נמצאו בתוך הרכבת המשורינת, מחוץ לעירה.

כעבור שעה קלה נפסקו היריות לגמרי. היורים ראו את נושאי דגל השלום וההתקפה חדלה. הבחורים קרבו והלכו בלבבות דופקים לקראת הרכבת המשורינת, האפורה, אשר לועי התותחים הציצו מתוכה מחוממים ולוהטים.

אחת הדלתות נפתחה ושני מפקדים לבושי אפודות־עור שחורות, חגורי אקדחים ורמוני־יד, יצאו לקראת הבחורים לקבל מהם ידיעות. כאשר ספרו להם, שלשוא תקפו את העירה העלובה ושהפטלוראים ברחו עוד לפני שבועים, הביעו הללו את צערם על אשר נאלצו לירות ולסכן את חיי התושבים. מסביב לבחורים התלקטו עוד חיילים, אשר הגיחו ויצאו מן הרכבת המשורינת, וכולם הקשיבו

בנשימה עצורה לספוריהם על מוראות הימים האחרונים ועל הפרעות, אשר ערכו להם.

אחד מן המפקדים, אשר חזות פניו ואפו הגבנוני העידו בו שיהודי הוא, נצטער מאד בשמעו את הדברים האלה ופניו קדרו. גם חברו הרוסי לא הבליג ויקלל את הפורעים בברכות רוסיות מובהקות, כפולות ומשולשות. הוא פנה לרעיו:

— צריך להושיט להם עזרה. בודאי רעבים הם מאד.

הבחורים אשרו את הדבר וספרו, שבעיר אין להשיג ככר לחם, ואחד מהם הוסיף:

— אנחנו הבוגרים כבר הסכנו לכל, אבל קשה מאד לראות בצערם של הילדים הרעבים. הם דועכים כנרות...

אחרי התיעצות קטנה החליטו המפקדים להכניס חלק מפלוגת חייליהם לתוך העירה, כדי להרגיע את התושבים, ואת הרכבת לשלוח לתחנות הסמוכות ולהביא משם לחם וקמח.

כששים איש היו ברכבת המשורינת. כולם היו לבושים אפודות־עור ומזוינים יפה. פלוגה מהם נכנסה לעירה, כשהבחורים הולכים בראש להראות להם את הדרך. היהודים יצאו לקראתם בשמחה גלויה ומראה פניהם בלבד העיד על כל מה שעבר עליהם.

הבולשביקים התהלכו בעירה החרבה למחצה, התבוננו לחורבן, הקשיבו לספורי הנשארים בחיים ומאד הצטערו, כאשר נודע להם על החורבן הנוסף, אשר גרמו הם בכדורי התותחים שלהם. הם נכנסו לראות באחד הבתים הנפגעים על ידיהם ולעיניהם הופיע מחזה מחריד: שברי רהיטים מגואלים בדם ובמוח, קטעי ידים ורגלים, גופות מרוסקים...

החיילים כבשו את פניהם בקרקע. נבוכים חלפו בין השכנים, שנתאספו לראות בחורבן המשפחה, והרגישו באשמה, שהוטלה עליהם, אשמת רצח. כאשר התרחקו קצת ממקום האסון אמר אחד מהם לחברו:

— תמונה איומה!

— כך, אין רחמים במלחמה. פוקדים עלינו לירות — ואנו יורים.

באותו יום זכו יהודי דובובקה לראות במעשי נקמה אחדים, אשר הוציאו הבולשביקים לפועל. מפי הבחורים, אשר נלוו אליהם, שמעו, כי רבים מן הנוצרים תושבי דובובקה לקחו חבל בפרעות ועודדו את הפורעים. מיד התארגנה קבוצה קטנה. אליה נספחו צעירים אחדים נלהבים ושואפי נקם. הם ערכו חפושים והצליחו לתפוש אחדים מן הפורעים, אשר לא הספיקו לברוח, וביניהם גם את וסקה גריבוב.

הבולשביקים לא עינו אותם, אם כי אחדים אמרו, שיש לחתוך מהם אברים אברים ולהשליכם מאכל לכלבים. הם הוציאו אותם לככר השוק, מקום שם נערך מחזה הדמים, ואחד מן המפקדים הודיע להם, שהם מוצאים להורג בעוון רצח ופרעות ביהודים.

כאשר שמעו יהודי דובובקה, כי אחדים מן הפורעים מוצאים להורג, נתרגשו מאד והחלו מתוכחים ביניהם. יהודי אחד, עצבני וחרד, קפץ ואמר:

— אסור לנגוע בהם! כאשר יחזרו הפורעים, יקחו נקם שבעתים...
לעומתו קפץ יהודי שני, אשר התחבושת מראשו הפצוע טרם הוסרה, וקרא:
— אם ישובו הפורעים, לא ימנעו מלחזור על מעשיהם גם בלאו הכי!
— צריך לברר קודם היטב, אם כולם אשמים.
— אין מה לברר!

ועד שאלה מתוכחים והפורעים הועמדו לקיר להירות. אחדים מהם קבלו את פסק דינם בפנים קודרים ובראשים מורדים, בלי להפליט מלה; אחדים התרפסו על ארבעתם ובקשו חנינה. בעיקר השמיע את יללותיו ובקש רחמים וסקה גריבוב. הוא מרר בבכי ועיניו המימיות מלאו דמעות. הוא פרש את כפיו וצעק:

— אחים פרבוסלביים! רחמו עלי... הצילו...

הוא התיפח נואשות, אך שומע לא היה לו.

אחד מן החיילים נגש אליו, אל וסקה גריבוב, המתפלש בקרקע, ופקד עליו:

— קום, עמוד על רגליך!

וסקה מהר לקום והציץ בחייל בעיני כלב מוכה.

— מה עשית בעירה, כאשר פרץ הפוגרום?

— אני... — גמגם וסקה — אני התהלכתי בשוק והשתדלתי למנוע אותם ממעשים בלתי הוגנים...

לשמע תשובתו זו נשמע פתאום קולה של אשה, קול צלול וברור:

— נבל! ומי הרג את אחי?... ומי התעלל בנשים?...

לפני וסקה גריבוב התיצבה דבורה ברגמן זקופה ועיניה מזרות אימה. היא פנתה לחיילים והוסיפה:

— את אחי הרג המנוול ובודאי גם רבים אחרים! ערפוהו ככלב, הרגוהו...

היא פנתה והלכה משם, כי בגרונה נתקעה פקעת הצער. כתפיה החלו רועדות מהתיפחות חשאית, שתקפה אותה למראה פרצופו הנתעב של הרוצח, והדמעות נגרו על פניה החוורים. אחד מן המפקדים הביט אחריה בצער רב, ובהפנותו את מבטיו כלפי וסקה, חרק בשניו וקרא:

— למה אתם מרבים דברים עם הפושע הזה, בן־כלבה שכמותו!

גריבוב יבב. הוא כרע על ברכיו והחל מגפף את רגלי החיילים:

— אחים פרבוסלביים...

המפקד נתרתח מקצף:

— לירות!

— נוצרים יקרים, אַל־נא...

הרובים השמיעו שקשוק. האצבעות לחצו על ההדקים. הפורעים נזדעזעו וצנחו ארצה.

— נקמה...

— כך יאה להם!

— כן יאבדו כל אויביך! — קרא בקול יהודי זקן, אשר שכל את בניו. הוא נדחק לבין הקהל לראות, איך עושים שפטים בנבלים. אולם כעבור כמה רגעים

ירדה קדרות מעיקה על פני יהודי דובובקה. הם התפזרו נבוכים ומעשי הנקמה לא ספקו אותם כלל וכלל. בעיניהם הנפחדות השתקפו שוב בלהות הפרעות והכבידה ההכרה, שאין כל שלומים: המתים לא יקומו מקבריהם...

כעבור שעות אחדות חזרה הרכבת המשורינת ובככר השוק החלו מחלקים לנזוקי הפרעות לחם וקמח. כל תושבי העירה, שנשארו בחיים, עמדו בתור לקבל את הלחם.

למחרת בבוקר הגיעו לתחנת דובובקה רכבות אחדות מלאות חיילים. הם נכנסו העירה בקולות שירה ולא התעכבו. היה זה מחנה עצום, אשר פניו נועדו לחזית, להלחם את צבאות פטלורה הנסוגים. תושבי העירה ראום בחלפם על הגשר בסך, רגלים, פרשים ותותחנים. לבושים היו בגדים קרועים־בלואים ורק הכוכב המחומש, אשר התנוסס על כובעיהם, הראה לדעת, כי חיילי המועצות הם. היו ביניהם רוסים, יהודים, סינים, קירגיזים, קלמיקים, קוזקים, קרימאים, יוצאי שבטים וגזעים שונים, מכל קצוי רוסיה הרחבה.

דובובקה, אשר קודם לא שמשה נקודה אסטרטגית, הפכה פתאום לנקודה מרכזית. בתחומה התרכזו המחנות משני הצדדים, אשר נלחמו בעיקר על כבוש קו מסלת־הברזל. הקרבות התלקחו מחוץ לעירה באכזריות חמה. לאט לאט התקרבו הקרבות לדובובקה, הקיפוה, והעירה נשארה במצור.

התושבים התעוררו לקולות־קריאה בהולים. אלה היו חיילים בולשביים, אשר התרוצצו ברחובות דחופים ונבוכים. משהו עמד להתרחש והם התכוננו לקבל את פני הדבר ההולך וקרב. בחלל האויר נסרו פקודות, התותחנים דפקו בסוסים, שמשכו אחריהם במהירות את התותחים המשתקשקים על פני אבני הרחוב הראשי. פרשים חלפו על סוסיהם כצללים בחשכה, כאבירי אגדות, וחיל הרגלים צעד בארבעות, רציני ושותק, כמובל לטבח.

דבורה התלבשה בחפזון, יצאה החוצה ופנתה לאחד החיילים:

— טובארישץ, מה קרה?

החייל ענה קצרות:

— התקפה!

לבה של דבורה כמו מת בקרבה:

—?... האומנם הם חוזרים, הנבלים?

החייל התעכב והסביר לה על רגל אחת:

— אנחנו עוזבים את העירה ומתבצרים מעבר לנהר, כאן, לשמור על התחנה ומסלת־הברזל. עוד הלילה נשרוף את הגשר, אחרי שיעברו כל גדודינו.

דבורה חזרה ומסרה את הידיעה לבני הבית הנבוכים, אשר התעוררו גם הם. הילדים קרבו לחלון, הדביקו את פניהם לזגוגיות הצוננות והביטו לתוך האפלה, לצללים המתנועעים ועוברים בסך, לעבר התחנה, ולבם הכה ופחד. זכרונות הימים הנוראים עלו שוב וחלפו בדמיונם. הם מסתכלים ומבטיהם נתקלו בצללים אחרים, אשר הלכו בעקבות הצבא ולשני צדדיו. אלה היו יהודי העירה מעבר לנהר,

שהעמיסו על גבם את מעט החפצים, ששרדו להם, נטלו את התינוקות בזרועותיהם וברחו על נפשם לכאן, לחסות בצל הבולשביקים הנסוגים.

לא עברו רגעים מועטים ומשפחות אחדות מן הפליטים החדשים התדפקו על דלת ביתו של ברונשטיין:

— יהודים, פתחו לנו.

והדלת נפתחה לפניהם מיד. דבורה העלתה אור בעששית קטנה וכהה. לאורה הופיעו יהודים שחוחים ומדוכאים, אשר חבלי השנה עוד רפרפו בעיניהם, נשים חוורות, וילדים רזים, רועדים מקור. הם פרקו את החבילות, עמדו באמצע החדר, ובריל הנגר, אשר היה בתוכם, אמר:

— כולנו בורחים משם. הן תרשו לנו לגור אתכם עד יעבור זעם?

— בבקשה, בבקשה! — נענו להם פה אחד הזקן, מאיר ודבורה.

— הלואי ולא נצטרך לנוד יותר — נאנחה אשה.

— מה קרה שם?

— מי יודע. פתאום הקימו בהלה והחלו נסוגים. אומרים, שמחנה כבד של פטלורה ימח שמו וזכרו, עולה לכבוש את העירה מצד סטופין. חושבים, שעד אור הבוקר יגיעו לכאן. בהלת־מות נפלה על כולנו וגם הבולשביקים יעצו לנו לא להשאר במקום, ובכן באנו כאן. האם יש לנו ברירה אחרת?

— בבקשה, אדרבא!

והנסיגה הכללית, כלומר, הצבאית והאזרחית, נמשכה עוד כשעה. אחר־כך נדמו הדי הצעדים, שהקישו כל הלילה על מרצפת הרחוב, והחשכה בלעה את הכל. הפליטים, שעברו מעבר לנהר, הסתדרו איך שהוא בבתי יהודים, בתוך צפיפות קשה, והביאו אתם את בהלת הפרעות, שהחלה מעיקה שוב בכל כובד מוראה.

פתאום בקע את האפלה אור חזק ובהיר, אשר פרץ דרך חלונות הבתים לתוך החדרים והאיר את פני האנשים והקירות באור אדום, משולהב, רוטט וגובר. הפליטים הצטופפו על־יד החלונות ולעיניהם הופיע מראה עוטה הוד: גשר־העץ הארוך, המחבר את העירה המשתרעת משני עברי הנהר מזה ומזה, הועלה באש.

יבש היה הגשר, ונוסף לזה שפכו עליו נפט והניחו על גבו חבילות תבן, למען יתלקח בן־רגע. הוא דלק בקול נפץ, השתקף במים השחורים והשקטים, אשר זרמו תחתיו, והיה המראה נהדר, גשר כפול, בוער ומאיר מלמטה ומלמעלה... לאורה של האש הוארו הבתים אשר מעבר לנהר, בתים נמוכים ועזובים, ללא כל נפש חיה.

האנשים שכחו לרגע את כל פחדם, את המוראות הצפויים להם מידי החיילות הפרועים, ועיניהם היו נשואות למראה הבערה הנהדרה, השולחת תימרות עשן כבד עם לשונות־אש כבירות, המלחכות את העלטה ומאירות את כל הסביבה. כה עמדו האנשים והסתכלו בהתמוטט הגשר ובצנוח קורות אחוזות־אש המימה בקול שקשוק ולחישה עזה, בנגוע האש במים.

ברונשטיין הזקן היה הראשון אשר פלט:

— עשרים שנה שמש לנו מעבר וכיום בא סופו.

— חבל!

— שוב לא נוכל לעבור את הנהר...

— והסכר?

— כך, הכל הם מהרסים. עמל שנים רבות הם מוחים כבמחי־יד וחסל!

— אלה הם דרכי המלחמה. אין משגיחים בנפש ומכל שכן ברכוש!

— אומרים, שמצב־המלחמה ימשך כאן זמן רב.

— עסק ביש!

— כולנו נתם לגווע ברעב...

— עוד מעט וגם סובין לא נוכל להשיג בשעת חרום זו.

בשבועות האחרונים היו אנשי דובובקה אופים לחם מעורב בסובין. הקמח עלה ביוקר, וגם מן הנמנע היה להשיגו כמעט, כי הקשר עם הכפרים ניתק. אחרי הפרעות אי אפשר היה להשיג משהו אצל האכרים. הם חדלו למכור, והיחידים שמכרו עשו זאת מתוך רחמנות. אצל משפחת ברונשטיין היה המצב קצת יותר טוב, כי אנדרי היה מביא להם מזמן לזמן שבר, תפוחי אדמה או קמח. אך בשפע לא היה המזון הזה מובא, כי הדרכים היו משובשים בגייסות.

האש כבתה. שוב השתלטה החשכה שלפני עלות השחר. דממה. רק יללת כלב רעב נתקעה לפתע לתוך לב החשכה והרטיטה את חלל האויר ביבבה ממושכת ונוגה מאד, יבבה מבשרת רע, שהעיקה מאד על הלב החלוש, העצבני.

לפנות בוקר נשאו מן התחנה קולות חיילים ונסרו פקודות. השתקשקו כלי־זין ופרסות הסוסים החלו משעטות שוב על אבני המרצפת. שריקות הקטרים בשרו, כי נוספו עוד חיילים. ניכר היה, שמתכוננים לקרב. כאשר האיר היום, עזבו את התחנה, התקרבו לעבר הנהר ועמדו לחפור חפירות לאורך כל החוף. במקומות רבים החלו גודרים בתיל דוקרני את המעברים התורפיים.

היהודים עמדו לא הרחק מן המתבצרים, הסתכלו במעשיהם והתפללו, שידם תהי על העליונה. המחשבה על תבוסתם האפשרית עוררה בהם אימה, כי ידעו, שלא ינקו, אם יפלו שוב בידי הרוצחים. וכה התהלכו היהודים כנופיות כנופיות ברפש, שנתהוה אחרי הפשרת השלגים, שאפו לנחיריהם את רוחו וריחו של האביב המלבלב, התחממו בהנאה רבה לאורה של השמש השופעת קרני זוהר וחום, וגם ללב התגנבו קרני תקוות סתומות והתלבו מאויים ושאיפות לימים טובים.

דבורה עסקה במשק הבית. היא נצלה את השקט והשלוה, שירדו לזמן־מה על פני העירה, ערכה כביסות, תקנה ואפתה מזמן לזמן רקיקי קמח מעורב בסובין, או שבשלה מרק דליל מתפוחי אדמה, מתובל במעט שמן מטוגן. מפי השכנים שמעה, שאחדים מהם משתמשים גם בתוספת של בלוטים טחונים. היא נסתה פעם והוסיפה גם היא מעט מן הקמח הזה, וצרב האוכל את בני המעיים והצמיא מאד את אוכליו.

מאיר התהלך כל הימים ומחשבה אחת מנקרת במוחו: אמריקה... לו נתנה

לו האפשרות לנסוע לשם! והזקן, שהתהלך אבל וקודר אחרי מות אשתו, דבר מעט, התנמנם, או שהיה מעיין בספר ומשכיח את רגזו ורישו.

בחוץ היתה רוח הנערים. הם פשטו את מעילי החורף הישנים והמרופטים, ודומה היה, שצמחו להם כנפים. הם הצהילו את קולם, מצאו ענין בכל, ועיניהם הבריקו לקראת האביב.

דוד הסתכל בתכונת החיילים וקרא למנחם:

— הבט, איך הם מתכוננים!

— אומרים, שיהיה קרב קשה.

— כמובן, את כל התותחים שלהם השאירו מאחוריהם מרחוק, למען ייטיבו לירות ולקלוע, אולם את המקלעות שלהם ואת הרובים הביאו לתוך החפירות. ראיתי ביניהם גם הרבה יהודים.

— גם אני ראיתי אחד. אומרים, שהוא קומיסר!

הקומיסר, שעליו דברו הנערים, התקרב בינתים, כשהוא משוחח עם חברו. הוא הצטחק לנערים בחבה, העביר את כף ידו בלטיפה על ראש אחד מהם ועבר. הילדים שמעו אותו אומר לחברו:

— אנשי העירה הזאת שתו מכוס הדמעות עד תומה!

אלה השנים הלכו והסתכלו ביהודי העירה, המתהלכים באפס מעשה וידיהם שלובות להם מאחרי גבם, והקומיסר פנה ואמר למאיר ברגמן, שנתקל בו:

— שמע־נא, אזרח!

— מה יש? — מהר ברגמן לקראתו בפנים מביעי הכרת־טובה.

— בטלנים אתם! — נזף בו זה — הרי היום או מחר יפרוץ קרב קשה ואתם תמצאו בתוך קלחת החזית ותקשיבו למנגינות התופת. החשבתם על זאת?

מאיר עמד לפניו נבוך במקצת, בלי לדעת מה להשיב.

הקומיסר המשיך:

— ראיתי בחצרות שלכם קורות־עצים לרוב, קורות משובחות וחזקות. חפרו לכם בורות, כסום בקורות, שפכו עליהן עפר, והיו לכם למחסה בשעה ש„המשחק" יתחיל. בבתים לא תוכלו להשאר בכל־אופן.

אמר ופנה והלך לו עם חברו.

בינתים נתלקטו מסביב למאיר יהודים סקרנים, אשר הקשיבו בתשומת־לב מרובה לדברי הקומיסר ונענו לו בתנועות־ראש של הסכמה גמורה. כאשר פנה לדרכו, קפץ אחד ואמר בהתלהבות:

— אכן צדק האיש!

— אין חכם כבעל נסיון.

— אם לא יועיל לא יזיק...

כעבור שעה קלה עמדו גברים אחדים בחצרו של ברונשטיין, מעדרים ואתים בידיהם והם חופרים בור. העבודה לא היתה קלה לגבי אנשים, אשר לא הסכינו לה. אך בכל זאת עבדו בחשק ובמרץ רב. הם התחממו, הזיעו, פשטו את מעיליהם

והעבודה רתחה. שכבת האדמה השחורה הוסרה ואחריה הופיעה אדמת חול צהובה ואדמדמת כעין הפז.

הבור הלך ועמק. האדמה הצהובה הוטלה לכאן ולכאן, והנערים עזרו על־יד הגדולים וגרפו את החול לערמות הצדה, למען כסות בו אחר־כך את קורות העץ. הופיע גם אחד „מומחה". היה זה מאיר בעצמו. הוא נזכר בחפירות המלחמה, אשר שכב בהן, והוא הורה, איך לעשות חורים „סמויים", למען הכניס אויר, ואיך לחפור את המבוא לתוך הבור, מבוא עקלתון, למען לא יחדרו כדורים לתוכו. עוד באותו יום שלמה מלאכת החפירה. על פיה אטרו קורות־עץ חזקות, מכוסות עפר. לתוך החפירה פנימה הכניסו קרשים וסדרו ספסלים מסביב לקירות. מהם ראו אנשי שאר החצרות וכן עשו. בכל חצר נחפרה באותו יום חפירה כזאת והחיילים בעברם התפעלו ואמרו:

— אם נפסיד את המערכה ונסוג אחורנית, נמצא מפלט מצוין בחפירות, אשר אתם מכינים לנו...

דבורה יצאה לראות בחפירה. לבושה היתה שמלה לבנה, שנותרה לה לפלטה. פניה חוורים היו, אך ברק עיניה חזר אליה, והגברים, שעסקו בחפירת הבור, פנו אליה והציצו בה בעינים עורגות. גם מאיר הבחין בזאת ובת־צחוק של יהירות הסתמנה בפניו... דבורה הסתכלה בחפירה ופלטה בקול רוה־עצב:

— מן הפח אל הפחת. מקיר־משנה לבור...

שרויה היתה עדיין באבל. מות אחיה עמד תמיד נגד עיניה, ואביה הזקן בדכאונו האלם, בקדרותו שלא סרה ממנו, העכיר מאד מאד את רוחה. היא מצאה נחמה רק בילדים, בפעוטה החביבה, בחנה ההולכת ומתבגרת, ובנערים ההולכים וגדלים יפה, חרף המזון הגרוע, שהם מקבלים. עתיד הילדים החל מדאיג אותה ובסתר נפשה טפחה גם היא את הרעיון, שדבק בבעלה, לגנוב את הגבול לפולניה ומשם להגר לאמריקה. שם יתחילו בודאי חיים חדשים, הילדים יקבלו את חנוכם, ישתלמו, והיא תמצא שוב את בעלה גברי ומלא־מרץ.

שקועה בהרהורים חזרה לאטה לעבר הבית. דוד, שישב על המדרגות וקרא בספר לאור השמש המחממת, הסתכל באמו, בקומתה הזקופה והרהר: „מה נאה היא אמי"... הוא הביט בה וחייך אליה. מבטי האם נתקלו בחיוכו.

— מה אתה מצטחק, בני?

— הנער ענה, כשהוא מתאַדם קצת:

— זה ימים רבים, אמא, שלא התקשטת...

האם צחקה:

— הן לא התקשטתי. לבושה אני כרגיל.

— לא, אמא, הפעם את עושה רושם חגיגי קצת. לבשת שמלה לבנה, ובכלל... — הנער הסמיק ולא ידע, איך לאמור לאמו, שנאה היא. אך האם הפקחית הבינה לרוחו. היא הצטחקה, חלפה ואמרה בנפשה: „עין בוחנת לנער..."

הקרב, שאליו התכוננו, לא מהר לבוא כפי ששערו. כנראה, שהפטלוראים לא

השתוקקו ביותר לבוא במגע קרוב עם חיילי המועצות. נוח היה להם להתנפל על עירות שקטות, לעשות כלה ביהודים ולשדוד את רכושם. הם פרקו מעליהם עול משמעת והיו מצייתים רק בשעה שלא היה מוצא אחר או בשעה שהעריכו את כוחו של האויב בפחות...

והיו אלה ימי אביב רכים וחמים. הלילות היו קרירים במקצת וספוגי ריחות שדות ויערות מלבלבים. האנשים היו יוצאים החוצה לשאוף רוח, מתאנחים בהרוחה יחולמים על ימים יותר טובים, עת נוגש לא יהיה בארץ. הבחורות היהודיות, אשר אימת הפרעות רחפה עליהן והניסה את העליצות מעיניהן היפות, החלו מתאוששות, מקפידות על שמלותיהן ולבבן מתפעם לקראת בחור פלוני או אלמוני, ששחקה לו השעה ונמלט חי מידי הפורעים. רבות מהן הצליחו להתחבב על חיילי המועצות, אשר היו פורסים להן מלחמם — לחם קיבר שחור וטוב — והן היו מביאות ממנו גם לבתי הוריהן, להחיות את נפשות בני הבית.

בביתו של ברונשטיין היו מתאספים הפליטים, מתוכחים ומטכסים עצות, איך לקדם את פני הרעה לעתיד. היה ספק, אם הימים הקודרים חלפו להם לבלי שוב. הם ידעו, שיתכן מאד, אשר יהיה עליהם שוב לחפש להם מפלט או לאסוף כספים ודורונות בשביל האטמנים ו„ילדיהם״.

יום אחד חטט דוד בין ספרי סבא ומצא שם ספר אחד מאובק ושם מחברו: יוסף פלביוס. משהחל קורא בספר לא הניחו מידו. הוא ישב לו בקרן זוית וקרא בענין רב את כל פרשת המלחמות, ואיך עמדו היהודים על נפשם נגד הרומאים העריצים, כובשי העולם, ולא חתו מפניהם, גם הכום לפעמים בגבורה ובחכמה... הוא נהנה מאד למקרא הדברים האלה, וכאשר נגש אליו מנחם, אמר לו בהתלהבות:

— אכן היו לנו גבורים!

ומנחם העיר לו בלעג:

— היו...

דוד נסה להגן:

— אבל הרי תבין, כי כאן אי אפשר היה להתקומם נגד גדוד כזה...

והוא הניח את כף ידו על הספר ויאמר:

— קרא בספר זה ומצאת את סוד הגבורה!

ועד שמנחם שוקל בדעתו אם כדאי לעיין בספר או לא ואת חלל האויר פלחו יריות רובים ותיכף אחריהם נשמע דרדור כדורי המקלעות. היריות באו מעבר לנהר, ואחדים מן הכדורים פגעו בקירות הבית, נפצו זגוגיות אחדות והטילו מבוכה בלבות האנשים.

— הפטלוראים!...

מישהו זרק לחלל האויר את המלה הזאת, ששלחה פחד וחרדה סביב. כדורי התותחים החלו מתנפצים בקולות־רעם אדירים ושריקות. מרגע לרגע גברו היריות יתכפו מאד, כי גם חיילי המועצות החלו עונים בכליהם. ההתקפה החלה כדרכה לפתע פתאום ונהם התותחים נצח והפיל את חתיתו סביב.

— יהודים! השתטחו על הקרקע! — קרא אחד.

אבל מאיר העמיד אותו על טעותו:

— לא, לא! לַבּוֹר, מהרו לַבּוֹר!

והחלו רצים לשם.

— להתכופף!

— בזחילה!

— מאיר, קח את הקטנה!

הכדורים שרקו ופלחו את חלל האויר. קולות־קריאה נבהלים וחטופים נשמעו ונבלעו בתוך הרעש. אחד לא שמע את דברי חברו. דבורה אספה את הילדים סביבה, כשמאיר עוזר על ידה, ואחר־כך יצאו בזחילה ובזהירות לעבר החפירה. בחוץ גדל מאד הרעש, כי התותחים של הרכבת המשוריינת פערו את לועיהם והמטירו על האויב מכדוריהם הכבדים. ספק גדול הוא, אם שני המחנות ידעו לקלוע בדיוק או בערך זה אל זה, אולם רעש הקרב היה נורא ומדהים!

בריל הנגר, אשר מצא לו מפלט בבית ברונשטיין, אסף גם הוא את בני משפחתו וזרזם לחפירה. מטופל בילדים היה, ועד שנתלקטו כולם אליו, יצא אחרון את הבית והחל זוחל בעקבות הבורחים למצוא מחסה. על־יד המבוא הצר נצטופפו הבורחים קצת יותר מדי ועליו היה להמתין בחוץ תחת מטר הכדורים, עד שיכנסו כולם.

בתוך הבור שלטה אפלה קרירה וטחובה. הצפיפות היתה גדולה. האנשים גששו בכפות ידיהם את הקירות הצוננים, מצאו להם מקום על הספסלים וישבו שותקים ומקשיבים לרעש הקרב, המתלקח בחוץ. כארבע שעות נמשכו היריות ורק לפנות ערב נפסקו. אז ההינו האנשים לצאת את הבור, לשאוף רוח צח, ולקלוט ידיעות על המצב.

דוד יצא הראשון ונתקל במראה מוזר:

בריל הנגר מוטל על־יד המבוא ורקתו פלוחה...

קריאת שבר התמלטה מפי הנער למראהו.

כעבור רגעים אחדים עמדו סביב החלל אשתו וילדיו הרבים, כשהם מספידים אותו בקולות קורעי־לב. האשה תלשה את שערות ראשה, התיפחה נואשות והכתה באגרופיה הקמוצים בפניה.

מאיר הסתכל בחלל ואמר חרש בלעג:

— הרי לך קרבן־מלחמה.

כחדשים נמשכו הקרבות הללו.

מבוקר עד ערב הרעישו שני המחנות בפצצות, רמונים, רובים, מקלעות ושאר כלי־המשחית שהיו בידיהם, כשעל כולם הומים ומנצחים התותחים. לא היה בית, אשר לא יהי בו קיר נקוב, גג הרוס, או חלונות מנופצים. רבים נפגעו ונטרדו מן העולם. מיד, עם פרוץ הקרב, התכנסו האנשים לתוך הבור, אולם היו כאלה, שהסכינו לרעש היריות והיו בוחרים לשבת בבית מאשר לנשום את אוירו המשחת והמחניק של הבור, כי הילדים, אשר פחדו לצאת, היו עושים שם את צרכיהם.

לפעמים היתה דבורה פולטת בהנאה רבה:

— הקרבות אינם מפחידים אותי. אדרבה, ירגישו גם הנוצרים טעם סכנה ופחד...

הנוצרים גם הם חפרו להם חפירות למחסה מפני הכדורים. הבורות שלהם היו מרווחים יותר, כי על כן לא בחפזון נחפרו ולא רבים הצטופפו בבור אחד. אולם כאשר פסקו היריות, היו הנוצרים נכנסים הביתה להחליף לבנים נקיים, לאכול ולשתות. היהודים שכחו מזמן את המותרות האלה; לבניהם שודדו ואוכל לא היה להם, לא קמח, ולא תפוחי אדמה, וגם הסובין הלכו ואזלו.

דבורה שלחה את הילדים לאסוף בלוטים. היא טחנה אותם וערבבה עם מעט סובין ומעט קמח. את הפת האפויה היתה מחלקת במדה זעומה רק פעמים ביום. הילדים החזיקו בפרוסות הקטנות בזהירות יתרה והיו מכרסמים מהן לאט לאט, עד שתקף עליהם רעבונם והם בלעון בעודן בכפם, אם כי מרות היו וצורבות. ואחר־כך לטשו את עיניהם לפרוסות, הנמצאות עדיין בידי אחרים.

נוסף לרעב, אשר הרבה את יסוריהם, קפצו על האנשים, השרויים יומם ולילה בבור, מכות אחרות: הכנה, הגרדת והגרב... נגד הכנה לא היתה כל עצה. האנשים לא החליפו תכופות את בגדיהם ואת לבניהם, לא התרחצו, והכנה שרצה. כאשר התכנסו האנשים לתוך החפירה, היו יושבים ושוקעים בהרהורים, מקשיבים להתפוצצויות ומפלים את כליהם...

מנחם התפאר, שהוא מוצא אותן בקלות יתרה. הוא רק מעביר את ידו מתחת לכותנתו והרי הן נושרות לכפו ממש... הוא היה מוציאן בזהירות, שלא תתחמקנה חלילה מבין אצבעותיו, ומועכן בצפורן אגודלו.

הכנים מצצו את דמם של הבריות ושלחו בפניהם חיורון־מות. והגרב הופיע בצורת בועות קטנות, צחרחורות, בין האצבעות בעיקר, וגרמו לגרדת בלתי נעימה כלל. הילדים היו מתגרדים עד זוב דם. דבורה משחה את כפות ידיהם של הילדים בתרופה משונה, מורכבת מגפרית צהובה ושמן. התערובת הזאת היתה מסריחה מאד והילדים נאלצו לשבת בחוץ, בין יריות ליריות, וליבש את ידיהם הנגועות והמשוחות באותה משחה מבאישה.

והרעב הכביד את אכפו מיום ליום.

גם לחם העוני, לחם לחץ, ניתן בצמצום מצומצם. הקיבות נתקלקלו ובדמיונם חזו להם הרעבים מגדנות ומעדנים, שהיו מגרים מאד את תאבונם והריר ירד להם על פיהם.

באישון לילה אחד התגנב מנחם לגנו של השכן הקתולי זאבאצקי ועקר כמה תירסים. כאשר הביא את הגנבה הביתה נזפה בו האם, אך למראה התירסים, אשר גרעיניהם הבהיקו והצהיבו מתחת לעליהם הירוקים, החליטה בכל־זאת לשלוק אותם. שני הנערים נתאוו להתקע בהם בעודם חיים, אך האם מנעה אותם מזה והבטיחה לשלוק אותם בבוקר השכם.

למחרת בבוקר התאספו הנערים במטבח והריחו את ריח התירס המתבשל, כשרירם נוזל להם על פיהם. הם צפו בקוצר רוח לגמר בישולם וכאשר ניתנו

סוף־סוף בידיהם, כרסמו את גרעיני התירס סביב־סביב והקפידו, שגם הגרעינים הפעוטים ביותר לא ילכו לאבוד; הם לעסו את הקלח, מצצו את מיצו המימי, המתקתק, ובלעו גם את החומר, שאינו ניתן לעכול.

לילה אחד בא שנוי במצב המלחמה.

פלוגה קטנה של חיילי המועצות, אשר עליה הוטל התפקיד, בצעה את הדבר. אנשיה חצו בלילה את הנהר, מצאו להם סתר בחביון העלטה, כשהם מתקדמים לחוף האויב ורוביהם המכודנים נטויים. הם ירדו בשקט, תקפו את החפירות ברמוני־יד, אשר הטילו לתוכן, פתחו בהורא מחריש־אזנים ובכידוניהם התנפלו על החיילים, אשר עמדו על המשמר.

ההתקפה היתה פתאומית, נועזה ומטילה אימה. במערכות האויב קמה בהלה נוראה והחלה מנוסה, שגרמה לתבוסה קשה. אותו לילה הצליח קומץ החיילים להבריח מחנה שלם, אשר השאיר אחרי גוו את מכונות היריה, כלי הנשק, חמרי מזון, את הדודים — הכל!

בבוקר החלו חיילי המועצות לגשר את שני החופים על ידי קורות־עץ, שהוטלו על־גבי סירות. הבולשביקים צהלו, התלוצצו לרגלי נצחונם המפתיע וספרו זה לזה בדיחות. בעירה היתה שוב הרוחה והיהודים החלו מתלקטים לבתיהם החרבים.

אהרן צייטלין

לֵיל־מַלָּרִיָּה

לִפְנֵי כַּמָּה שָׁנִים בָּאָרֶץ, בְּשׁוֹמְרוֹן,
בְּאַחַד הַלֵּילוֹת —
וַאֲנִי מוּטָל קוֹדֵחַ וּבְדָמִי הֲמִי-שָׁאוֹן
וְצַל עֵינַי כְּמוֹ-לוֹט,
וּבַאֲפֵלַת הַחוּץ, כְּעַל סוּס קַל-מֵרוּץ
הַבֶּדְוִי,
מָטָר דּוֹהֵר בִּיעָף וְדוֹהֵר אַחֲרָיו
לְבָבִי —
וַיַּפְלִיאוּ רֶקֶד כָּל צֵרוּפֵי מַרְאוֹת
לְנֶגֶד עֵינַי,
וְכָלִי אֲנִי בוֹעֵר, וְכָלִי אֲנִי כְנֵר
לִפְנֵי אֲדֹנָי.

— — — — — — — —

יְהוּדִי כִּי יֶחֱלֶה — לֹא עַל כַּר רֹאשׁוֹ יוּטַל,
כִּי עַל צְרוֹר דּוֹרוֹת.
שְׁנוֹת מֵאוֹת קוֹרְאוֹת
וִישַׂחֲקוּ לְפָנָיו כָּל-תַּעְתּוּעֵי גוֹרָל.

יָם הַדָּם, סְפִינוֹת-כְּבָר בּוֹ הָטְבְּעוּ
וּבוֹ הֵן סְפוּנוֹת.
וְסֹעַר הַדָּם — וְנִשְּׂאוּ וּבָאוּ
מִתְּהוֹם פְּעוּרַת-פֶּה.

יְהוּדִי כִּי יֶחֱלֶה — —

— — — — — — — —

מֵעַל דַּף שֶׁל גְּמָרָא נִתָּק בִּסְעָרָה
סָבִי רַב אַבְרָהָם
וּלְתוֹךְ מַעַרְבַל־קַדַּחְתִּי הוּא נִסְחָף
כְּצִפּוֹר חֲרֵדַת־כָּנָף,
מְגַשֵּׁשׁ הוּא בָּרוּחַ —

רֶגַע יֵרָאֵנִי: שׁוֹכֵב פֹּה כְּצַיִן
בָּחוּר — גָּלוּחַ...
מַבָּט מִתְנַכֵּר בִּי יִתֵּן
וְרָעֲדוּ פִּתְחֵי פִיהוּ:
מִי הוּא?

תָּלוּי בִּשְׂעָרָה שֶׁל הִרְהוּר,
זָעִיר יִשְׁהֶה לְרֹאשִׁי, רֹאשׁ דֵּי־נוּר,
לִשְׁמֵי אֱלֹהָיו יִשָּׂא עֵינָיו,
אֱלֹהָיו יְשַׁחֵר —
וְעָבַר.

— — — — — — — —

עַל קָטָן בַּקְּרָשִׁים,
עַל־פְּנֵי יָם מִתְגָּעֵשׁ,
רֹאשִׁי צָף לִקְרַאת הַמָּשִׁיחַ.

עַל גַּלִּים כְּמוֹ־רָמִים
רֹאשִׁי צָף, רֹאשִׁי צָף
אֶל אַחֲרִית הַיָּמִים.

אֲנִי חוֹלֵה־אַחֲרִית,
חוֹלֵה־הַמָּשִׁיחַ.

— — — — — — — —

אֵט אָזְנִי: בְּחֵיק מֶרְחָק

תַּן אֶל תַּן אֶבְלוֹ יִתַּן.
וְהִנֵּה — צְעָקָה! נָבִיא צָעַק
לְתוֹךְ לֵיל-חָרְבָּן.

חֶרֶב-חֲרָבוֹת
פִּתְאֹם בֶּטֶן-לֵיל בִּתְּקָה —
וַתִּשְׁקַע:
נָבִיא צָעַק בֵּין חֳרָבוֹת.

— — — — — — — —

מֶלֶךְ חָסֹן מִמַּלְכֵי שׁוֹמְרוֹן —
מֵהָר הִנֵּה יוֹרֵד הוּא.
יוֹרֵד מֵהָר כְּאַלּוֹן חָסֹן
מֶלֶךְ עַתִּיק מִמַּלְכֵי שׁוֹמְרוֹן.
צְעָדָיו בְּעֹז יְהַדְהֵדוּ.

וְשִׂפְתוֹתָיו אֲדַמְדַּמּוֹת,
וּבְמוֹ-יָדוֹ כּוֹס-חֶמֶר.
זְקָנוֹ שָׁחוֹר, יָדוֹ יַד-עֹז,
בְּעֵינוֹ הָאוֹר, בְּיָדוֹ הַכּוֹס,
יַזִּיל דְּבָרוֹ כְּמוֹ-זֶמֶר:

«אֲנִי הַמּוֹשֵׁל בְּהַר שׁוֹמְרוֹן —
כָּבוֹד וָעֹז לִי תְּנוּ!
אַרְמוֹנִי בָנִיתִי כְּמוֹ-רָמִים
וְיַיִן רַב לִי בַּכְּרָמִים,
נוֹגְנִים לִי יְנַגֵּנוּ.

בְּהַר-שׁוֹמְרוֹן הַרְבּוּ הָרֹן!
בּוֹאוּ וּנְרַנֵּנָה!
הַרְבּוּ הָרֹן — — אַךְ מִי הוּא זֶה

צֵל בֶּן-לַיִל שׁוֹכֵב דָּוֶה?
מֵאַיִן בָּא זֶה הֵנָּה?»

מִצֶּאֱצָאֶיךָ אֲנִי, אֲדוֹנִי!
שָׂא עֵינְךָ — וּרְאֵה-נָא.
וְיֵינִי — דִּמְעָה, דִּמְעָה,
וְאַרְמוֹנִי — בְּלִימָה, בְּלִימָה,
וָאָבוֹא עַד-הֵנָּה.

«מָה הַצֵּל הַזֶּה דוֹבֵר?» —
בְּקוֹל הַמֶּלֶךְ רֶטֶט.
חִוֵּר נִרְתָּע הוּא לַאֲחוֹרָיו,
לָשׁוּב נֶחְפָּז הוּא אֶל הָרָיו,
הַכּוֹס מִיָּדוֹ נִשְׁמֶטֶת.

— — — — — — — —

קוֹל זוּג-כֶּסֶף פִּתְאֹם בְּאָזְנַי מִשְׁתַּפֵּךְ,
זוּג טוּרִים טְהוֹרִים — וּשְׂפָתַי שָׂחוֹת:
«הַכְנִיסִינִי תַּחַת כְּנָפֵךְ
וַהֲיִי-לִי אֵם וְאָחוֹת».

סַעֲדִי רֹאשִׁי, שִׁמְעִי רַחֲשִׁי — וּבִינִי-לִי, בִּינִי!
אִם אֵין אַתְּ לִי — מִי לִי?
הַכְנִיסִינִי —
וַהֲיִי-לִי — — —

אֲנִי צֵל, צֵל עָקוּד, וּבְשָׂרִי יָקוּד.
נִצְלֶה בַקַּדַּחַת.
אַיֵּךְ, שׁוּלַמִּית, כְּלִיל תִּפְאֶרֶת עִבְרִית?

עַל נֹעַם הַדֶּרֶךְ אִוִּיתִי לְבָרֵךְ,
אִוְּתָה עֵינִי לִרְאוֹת אֶת-עֵינֵךְ נֵר-תָּמִיד.

וּמָתַי, מָתַי
תַּגִּיעִי יָדֵךְ אֶל אֵשׁ שְׂפָתַי,
שׁוּלַמִּית ?

— — — — — — — —

לֹא שׁוּלַמִּית. לֹא כְלוּם. שָׂרֹף
שֹׂרַף הַגּוּף.
שֵׁדִים, שֵׁדִין יְהוּדָאִין,
בָּאִים בְּהָמוֹן וּבְקוֹל-יַבּוּב.

אֶחָד מְיַבֵּב: אֲנִי הַדְּאָגָה.
אֲנִי הָעֹצֶב, שֶׁאֵין לוֹ פְּדוּת.
נִכְנַס בְּאֶפֶס כְּיוֹנָה בַדָּגָה —
עָיֵף, עָיֵף אֲנִי מִשּׁוּט.

מְיַבֵּב אַחֵר, קַבְּצָן עִוֵּר:
הָיָה לִי מַקֵּל — וְאֵין מַקְּלִי.
הָהּ, טוֹב מוֹתִי מֵהִתָּקְלִי
בַּדֶּרֶךְ. נִשְׁכַּב וְנָמוּת!

פְּלוֹנִי, וְלֹא פְּנֵי מַ גִּ י ד עָנִי,
זְקָנוֹ רָבָב, קֻפָּתוֹ בַּיָּד,
פּוֹזֵם עָלַי פִּזְמוֹן שֶׁל-נְהִי
וּמְיַשְּׁנֵנִי לְאַט לְאָט.

אַלְמוֹנִי, וּזְקָנוֹ הַזָּעִיר צָהֹב,
שׁוֹכֵב לְצִדִּי, פָּנָיו פְּנֵי מֵת,
וְרוֹטֵן: בָּרוּךְ הַשֵּׁם, סוֹף-סוֹף
אֲנַחְנוּ מֵתִים בֶּאֱמֶת.

— — — — — — — —

שַׁחַר בְּשַׁחַק רָם מַאְדִּים.

בְּאוֹר שַׁחַר צַח מַזְהִירִים שְׁקֵדִים.
הָעַיִן צֻיֶּפֶת-חֳלִי
בְּגִיל מְקַדֶּמֶת חַכְלִיל-קָדִים.

נְסוֹגִים, נְמוֹגִים עִם פֶּתַח אָהֳלִי
שֵׁדִים, שֵׁדִים.

בְּאוֹר שַׁחַר צַח מַזְהִירִים שְׁקֵדִים.

צבי ישראל

הַחֲמוֹר מִסַּנְהֶדְרִיָּה

מעשה־פלאים ברוכל ירושלמי

איש תם וצדיק הוא מחלוף, הרוכל המסכן מאורמיה, וחן צדקתו ותומו עליו. מלבד חיוכו היפה, המרחף תמיד על פניו החורים, הזוהרים מתוך מסגרת גבותיו וזקנו השחורים כעורב, הרי הוא שובה את נפש כל אדם ואדם בנועם הליכותיו וביקרת מדותיו התרומיות. כל דמות גופו, גוף גבוה וצנום, מביעה ארשת חיננת של שפלות ברכים וענוה. נראה, שמבין שפתיו המזווגות להבעה ילדותית תמימה לא נפלט מעולם דבור קשה, המגנה את מישהו או המעליב אפילו את מרשיעו ואיש־חרמו. אם נתחייב אדם בממון לר׳ מחלוף, בין מעט ובין הרבה, לא שמע ממנו דברי תביעה מעולם. אדרבא: תמיד ידו פתוחה להוסיף לו ממרכולתו בהקפה, ואפילו לא יגיד „ירחם השם״, כמעשה שאר אנשי מקצועו הרוכלים, — ודאי מתוך חשש, שמא יקפיד בעל דברו, אם ירמזו לו, שחושבים אותו לאדם הנמצא במצוקה.

— כרצונך, אדון! — זה דברו מעולם; ולאחר שהשאיר לך את סחורתו, הוא מסתלק בשתיקה וענוה, ועל פניו משתפך בחן חיוכו הפלאי, שאין מלה לתארו.

אולם טעות יטעה מי שיחשוב, כי צדקתו זו היא היא הגורמת לו למחלוף הרוכל את עניותו הגדולה, שבה הוא ממשיך את ימיו. או כי רבים החובות שאינם נפרעים לו מאת לקוחותיו. רק אנשים שלבם נתאַבן ברשעת הדור יחשבו, כי הצדקות והענוה חולשה הן לבעליהן; אבל כל רכי הנפש ומצניעי לכת בעולם הזה יודעים את כל פרשת אונה וכחה של הצניעות ורכות המדות; רק אנשים כמחלוף הרוכל טעמו את פרין המתוק של מדותיהם הנעלות, והוא — ממשלה נפשית טמירה שיש להם, לאנשים אלה, עם היותם קטנים ובלתי חשובים, על כל החוג החי מסביבם.

כי אמנם כמלך מתהלך מחלוף הרוכל במחוז חייו, ושלטון טמיר — שלטון הרוח — זה הוא פשרו העמוק של חיוכו הטוב, הקושר לו את לב כל אדם וכופה אותו, שלא מדעת, לרצונו. אדם, שחייב כסף למחלוף, ממהר לשלם לו מרצונו הטוב ומתוך דחיפה פנימית עד לפרוטה אחרונה, ובדרך זו נתרבו אצלו גרשי החסכון, אף על פי שהיה נוהג ליתן צדקה בצנעה — דבר שהרבו לנצלו מכיריו ושכניו — והיו בכל זאת לסך די הגון, עד שלבסוף גרם לו למחלוף את חטאו היחיד ואת העונש הנורא, אשר סבל בנפשו בגללו.

היה בוקר אביב בירושלם, בוקר מלא רנת עלומים, מאותם הבקרים הנפלאים, אשר רק בירת הנביאים תדעם ברגעי שחר ראשונים — נחלה לאנשים הקמים לתפלת ותיקין, אשר אף אם יפנו אז את לבם לאותו אילן נאה ולאותה גנה

המלבלבת ליד הדרך, אין להם חשש להפסיק מעט מכוונת התפלה, כי ההשתוממות הכנה למעשי ידיו של הבורא רק תמתיק עוד את תפלתם ותודתם לבורא, אם תתחבר לרנת הצפרים ולשיר תהלתו של כל החי על רוב החסד שהשפיע היוצר לדרי מטה.

מחלוף, שגמר באותו יום כמו תמיד את תפלתו עם עמוד השחר, יצא עם נטל סחורתו לדרכו. דרך זו לא עברה במערבולת התנועה שבמרכזי העיר, ולכן לא היה מחיש צעדיו, כדרך שאר האנשים האצים לעסקיהם מתוך טמטום החושים, אלא הלך לו בנחת, עקב בצד אגודל, שכן ידע מנסיונו, אשר אין דרך בני אדם לקנות מרוכל העובר על פניהם בחפזה, ושיצר הקניה עלול להתעורר בלבו של אדם עם הסתכלו שעה ממושכת קצת בבעל המרכולת.

אבל לא רק מתוך חריצות מסחרית היה מחלוף הרוכל מהלך לפי רגלי הטף. עיניו הערניות, המביעות את כל צעירות נפשו ורעננות חושיו של אדם בן ארבעים זה, היו מוצאות ענין בכל דבר. הוא היה שם לבו יפה לציוץ הצפרים המתחרות במקהלותיהן בין ענפי השטים והאקלפות, ואגב כך היה סופג בכל גופו את נשיבת הרוח הבשמית, המעבירה את ריחות השדה על פני שכונות העיר ופרבריה.

מבקרים כאלה היה מחלוף הרוכל שואב כוחות למסעו יום־יום על פני שכונות הדלות, המשבצות בקשת רחבה את מרכזי העיר ההומים, ושבהן היה מוכר את מרכולתו. בקרים כאלה היו יורדים כשמן הטוב לתוך עצמותיו הרפויות מחמת המזון המצומצם, שלא היה מקפיד בטיבו; הם היו מחיים ומחזקים את בשרו הדל והרופף מחמת לינה בדירה טחובה ואפלה למחצה.

כמעשהו יום־יום כן גם הבוקר הפנה מחלוף את צעדיו משכונת סנהדריה, אשר בתיה מעורבים לפסיפס רב־גוני עם המלבנים השחורים של מערות קברי הסנהדרין, והלך לקראת שכונת שמעון הצדיק.

עוד בטרם יצא משכונתו, זכה ל„איסתפתח" (פדיון ראשון) קטן: הוא מכר לג'וואר, האלמנה הפרסית הגרה בקצה השכונה, שתי אַמות של סרט מרוקם, והיא הבטיחה לתת תמורתן ארבע ביצים לנגימה אשת מחלוף.

בעברו ליד מגרש המכבי קטף ענף ריחני משיח הזעתר וקשר אותו בתוך קשור הנטל אשר מתחת לצוארו — ברך על עשבי בשמים והתענג על ריחו החריף של הבושם הזה, אשר הערבים אוכלים אותו, כשהוא מיובש וטחון, על הכעכים והביצים הנמכרים בחוצות.

הוא עבר ליד אגם המים הקטן שבשכונת שמעון הצדיק, המצטבר מדי שנה בשנה ממי הגשמים, ומתוך חיוך סלחני נסתכל בשני תינוקות העסוקים בהעפת „ברווזים" מחלוקי־אבנים על פני האגם. זכרון־ילדות שובב חלף בלבו של מחלוף, האיר בקו־אור פוחז חלקה קטנה מחייו, עת היה ילד גם הוא, המתענג על חלוקי אבנים, המלקלקות את שטח המים הרוגעים לעת בוקר.

הוא המשיך את דרכו בשכונת הערבים שבנחל־אגוז, ששם מתאספים כל מימי־השופכין של העיר ומפיצים את ריחם הרע למרחוק. רועה צאן ערבי יצא

מאחת המערות אשר בשולי הואדי, וקרא לו:

— יא מחלוף! שוב אבד לי האולר הטוב, שמכרת לי לפני שבוע. ואני צריך שוב לקצץ באזני הכבשים שלי, כי הן חמומות יותר מדי בזמן האחרון. אולי תשאיל לי לשעה אולר מאולריך, שכן חבל לי לקנות אולר חדש, כי אולי יצליח אללה בידי ואמצא את אולרי הישן.

— לא אוכל, יא פאראס, לחכות עד שתקיז את דמן של כל הכבשים שלך; אבל זאת איעצך: קנה ממני אולר חדש, ואם תמצא את הישן, אקבלו ממך בחזרה ואשיב לך את מחירו המלא.

אחרי שגמר גם את העסק הזה עלה בדרך התלולה לכפר השלות. הוא מכר אמות אחדות של בד „מנסורי" ליהודיה תימנית, ירד לגיא בן־הנום, ועלה שוב בקלות מפליאה את הדרך התלולה לעיר העתיקה. לפני הכנסו בשער העזים מכר לספרדיה צעצוע קאוצ׳וק בשביל התינוקת שלה, ונכנס לפנים החומה.

בעברו בבטרק היהודי ובשוק הבזר הערבי לא הכריז על סחורתו ולא נתעכב בשום מקום, כי לא היו הרחובות הללו שייכים למחוז המסחר שלו; הוא עבר בהם רק כדי לקצר את דרכו במקצת, כי היום היתה השכונה העיקרית, שבה קוה לממכר גדול — שכונת ימין משה; כי כך היה מנהגו: אף־על־פי שבכל יום היה עושה אותו המעגל מסביב לעיר, היה בכל יום שוהה זמן רב יותר רק באחת מהשכונות, ובשאר השכונות היה רק עובר דרך קפנדריה.

השמש היתה כבר במחצית עליתה לפאת דרום, כשעבר את שער יפו. הוא יצא מההמולת הערבים, המוכרים פירות וירקות בקרבת השער, ופנה לדרך המובילה לבריכת סולטנה.

ובפנותו ימינה, כדי לעבור את השכונה המעורבת שבעמק הבריכה, פגע ב„נביא".

מחלוף הכיר מזמן את חוזה־העתידות השחור. בעצם, לא ידע עליו אלא זאת, שלפני שנים רבות יצא מחבש לנדודים בארצות המזרח והשתכר לפרנסתו מן הנבואה.

גם הפעם, כמו תמיד, ישב הנביא על מרבדו הדהה ישיבה זקופה וקפואה האומרת כבוד, בידו קולמוס מנוצת־אוז ולפניו ערוכים על גבי מטפחת צבעונית כלי „נבואתו". היו שם חפצים משונים, כגון עצם מכרעי החתול שנתלבנה, חרוז פנינים מצריות המושחלות על גבי חוט מרפיה ירוקה, לטאה מצומקת עד לבלתי הכיר בה, עורו של נחש הנוצץ בצבעים ירקרקים־כחולים, תוף קטנטן עשוי מעורו של עגל שנמתח על־גב כלי־חרס דומה למשפך, פיסות נייר מוצהבות ומלוכלכות שנאספו מבין הפסולת המושלכת מבתי־הדפוס, שעליהן היה כותב את נבואותיו, ועוד חפצים רבים, שקשה לעמוד על מוצאם ושמושם.

באותו רגע עמד לפני הנביא פלח ערבי זקן מסביבות חברון וספר בהתפעלות רבה ומתוך הפלגה נלהבת בשבחי העצה אשר יעץ לו הנביא, כיצד נמצאה הגנבה שנגנבה ממנו לפני שבועות מספר — אצל אחד משכניו. הנביא ישב באותה שעה ללא ניד, כאילו אין הספור נוגע אליו כלל, וספק היה, אם שומע הוא את הדברים

הנאמרים אליו ואם רואה הוא את הפרוטות, שהניח הפלח על המטפחת שלו כפרס נוסף בעד עזרתו.

הדבר עשה רושם חזק על מחלוף הרוכל. הוא התעכב מעט לשמוע את דברי הפלח, ולבסוף, אף־על־פי שלא היה לו למחלוף כל ענין מיוחד לשאול את פי החוזה, נתעורר בלבו החפץ, לנסות מעט את חכמתו של הנביא ולתהות על קנקנו, ואולי גם לדעת, מה יגיד לו על חייו הוא.

הוא הוציא מטבעות אחדות מחצנו, הניחן על מטפחתו של החוזה ואמר:

— הנה שכרך לפניך, ועתה אמור נא לי את רעיוני לבבי!

הנביא אחז בידו את עצם החתול והעבירה בדפיקות אחדות על גבי התוף הקטן. התפיפות היו חרישיות ובקושי גדול אפשר היה להבחין את קולן. אולם נדמה היה, שהרעד הקל של עור העגל גונב והועבר דרך כרע החתול אל אצבעותיו הדקות והשחומות של החוזה, ומהן לכל גופו השחרחר. עפעפיו העצומים למחצה החלו מרטטים, ראשו נד פעמיים אילך ואילך, ובקול חרישי, צרוד במקצת, כקול אדם הדובב מתוך השינה, הביע מלים מועטות בערבית:

— חייך סובבים במעגל; לפנים גדול היה המעוג, אך זה שנים שנצטמצם וצר עליך; לפנים היו מים רבים, אך כעת דעכו גליהם. על משכבך בלילות יהגה לבבך רעיון כמוס להרחיב מעגלותיך. ואמנם חוג חייך רחב יתרחב, אך השמר לך פן ירהב לבך, פן יתקפך הרוגז הגדול ופן תאבד צורתך האנושית. צדיק אתה ותמים כל פעלך, אך לפתח חטאת רובץ וכבד העונש. כי חמור אתה וחמור תהיה כל עת אשר תשכח את צלם האלהים, שניתן לך לדרכך עלי אדמות.

וכהתימו לדבר את הדברים האלה נשתתק, וישיבתו היתה שוב קפואה וזקופה כמקודם. שום דבר בהבעת פניו לא העיד על איזה קשר בין הפנים הללו, הדומים לרגב עפר, ובין המלים, שנשמעו אך זה עתה מתוך החריץ האדמדם־אפור שבהם; רק אגלי זיעה אחדים, שהפנינו על אפו השחום, רטטו כזכר יחיד לזעזועים, שעברו בהם זה עתה. הוא לא שם לבו לפרוטות האחדות שהניח לפניו הרוכל, וגם לאחר שהסתלק זה ואיזה פלח אחר נתקרב אליו והערה לפניו את שיחו, קשה היה להגיד, אם שומע הוא את דבריו.

ובלבו של מחלוף המה הדם. הדברים שאמר לו הנביא, הדהימוהו, בחלקם האחד מפני הדיוק, שבו תאר את חייו הקודמים, ובחלקם השני מפני האוילות והשטות הגלויה, שהיו כלולות בחזות העתיד אשר נבא לו.

ואמנם, נכונים דברי הנביא, כי כל חייו עד כה היו סובבים במעגל. גם שם בפרס, בעיר אורמיה, השוכנת לחוף האגם הגדול, גם שם היה רוכל, הסובב עם מרכולתו בכפרים אשר מסביב לאגם. שם היה מסעו נמשך שבוע תמים, שכן גדול הוא האגם ורבים הכפרים השוכנים על חופיו.

בעצם, היו חייו כאן לאחר עליתו לארץ־ישראל, רק העתקה נאמנה של מנהגי

חייו הקודמים, אלא בזעיר־אנפין. גם כאן, בעיר הקודש, הרי הוא סובב על פני שכונות הדלות, הולך ומקיף בגורן עגולה את מרכזי העיר ההומים כים ועשירים, ובהם אין הוא יכול להציע את מרכולתו. כל סחורותיו — סחורות עניים הן. צדק אפוא החוזה באמרו, שמעגל חייו נצטמצם. הקפתו מסתיימת מדי יום ביומו והולכת ומתחדשת חדשים לבקרים. גם בזה צדק הנביא, שנעדרו המים הרבים. שם בפרס היה מביא בכל ערב שבת לביתו מדגת־האגם הטובה והשמנה, כדי לעדן את סעודות השבת שלו. וכאן לא העיז אלא בחגים הגדולים לקנות אי־אילו דגים לביתו, — דגים מתים, בו בזמן שהדגים, שהיה מביא לביתו שם באורמיה, היו מפרפרים עוד בידיו בהגיעו אל פתח ביתו.

אולם, מה אמר החוזה על מאוייו הטמירים? האמת הדבר, כי על משכבו בלילות הוגה הוא רעיונות על הרחבת תחום חייו? הבאמת אין הוא מרוצה בחייו?

הן אין כמוהו מסתפק במועט! מי יודע כמוהו את עשרו של אדם השמח בחלקו? מדי בוקר בבקרו יתן שבח והודיה לבורא על חסדו, בהזמינו לו את לחם חוקו חדשים לבקרים! האין כל חייו כשיר־תהלה גדול של אדם, המודה על מנת גורלו לבורא עולם? וכיצד זה בא אותו חוזה שחור לאמר לו, כי הוגה הוא בלילות מחשבות על עושר וכבוד יותר משיש לו, אולי על נכסים, או על חיים פוחזים מחוסרי־דאגה? חלילה!

אין זה כי טעה הנביא, שהרי סוף־סוף גוי הנהו, אשר אין דבר ידוע לו על האהבה הרבה שבינו לבין המקום; על התרפקותו הנאמנה על אביו שבשמים כהתרפק ילד על שמלת אמו.

ואם בדבר זה טעה הנביא השחור, מה נואלים הם דבריו על החטא הרובץ לפתחו, כביכול, ועל העונש הצפוי לו בעקבו! וטפשות גמורה הם דברי החוזה האחרונים: „כי חמור אתה וחמור תהיה כל עת אשר תשכח את צלם האלהים, שניתן לך לדרכך עלי אדמות״!

לא־לא! אין הוא מתאונן אפילו בחדרי לבבו הטמירים ביותר על גורל חייו, ואין הוא מפחד כלל מפני חזות החטא, אשר נבא לו השחור הלזה! הישכח את צלם אלהים מתוך שאיפה להטבת מצבו החמרי? ובכלל, מה ראה להפחידו בעונש זה: „חמור תהיה״? הן אחד משבטי ישראל נתברך בכנוי זה! ומובן הדבר, שכל עוד לא בא משיח צדקנו, הוטל על כל אדם ואדם מישראל להעמיס את עול סובלו בעולם הזה, כאותו חמור. כולנו לחמורים נדמינו בסחפנו את תעודתנו בימי חלדנו!

הוא הלך שקוע בהרהורים אלו והגיע לשכונת ימין־משה, ולא הרגיש כלל בדבר, שהוא נמצא כבר על מדרגות הרחוב הראשי של השכונה העולה בהר, אשר על מורדותיו ערוכה השכונה טורים טורים של סמטאות צרות, משובצות בתים קטנים, הנראים כצעצועי־ילדים. רק בקרוא אליו קול אשה ספרדיה „יא מחלוף״, נתעורר לפתע מהרהוריו וחזר לעולם המציאות.

הוא נגש אל האשה, וכדרכו הטה ראשו הצדה ועקף את רגלו השמאלית, כדי להוריד את נטל סחורתו לארץ ושאל:

— מנסורי?

— לא, לא מנסורי רציתי, אלא מסרק; מסרק סמיך וחזק, להוציא את האבק מראשי התינוקות.

תוך כדי רגע הכעיסו הדבר, שאין היא רוצה במנסורי, אשר חבילתו נמצאת בידו, אלא דוקא במסרק, שכן קופסת המסרקות נמצאת למטה למטה בתוך חבילתו; אך בעמדו להוציא את קופסאותיו הרבות זו אחר זו, באה לו פתאום החרטה, והוא כעס על עצמו, שנתפס להרהורי רוגז ונוטה להצטער על דבר קל כזה כפריקת מטענו, דבר השייך לענין המכירה. הן תמיד היה פורש ברצון את כל מבחרו לפני הקונה, ולו ימכור רק במיל אחד.

מאין לו פתאום הנטיה הזאת לרוגז על טרחה קלה כזו, ומאין אי־סבלנות זאת, אשר מעולם לא ידעה? האם באמת קצה נפשו בחיי־הסבל הקשים שלו?

אולם למחלוף לא היה פנאי להמשיך בהרהוריו אלה, כי בינתים החלו מתאספות מסביבו נשי השכונה; זו קונה צעצוע, זו — אַמות אחדות של בד מנסורי; פה קנה ממנו החכם אליהצ׳י, אשר התחתן רק לפני חדשים מספר עם בחורה צעירה — מסרק משובץ אבני־זכוכית נוצצות. הנה נגש אליו בחור, העובד אצל טרבלוס הסנדלר, ושאל למטפחות־אף צבעוניות; בנו של משולם החכם, אשר רק לפני ימים אחדים הגיע לפגרת האביב מלמודיו באיטליה, היה זקוק פתאום לזוג כפתורי־שרווליות, ומאד לא נעם לו לקנות אותם מרוכל מסכן כמחלוף ולהתערב בקהל קוניו („מהר־מהר, אין לי זמן!״), ובהזדמנות זו באה גם אחותו מזל וקנתה חבילה של סיכות־שֵׂער שחורות.

ומחלוף התמסר שוב כולו למסחרו. ישב בתוך קופסאותיו וחבילותיו, הראה את תכנן לקונים, מכר וגבה כסף, נתן בהקפה ורשם את הסכומים המגיעים לו מן החייבים.

הממכר היה היום טוב במדה יוצאת מהכלל. חבילתו פחתה ביותר ממחצית משקלה, בשעה שצרר אותה למען המשיך את דרכו. וכיון שהפעם אזלו־תמו אחדות מסחורותיו לגמרי, עליו היה להשלים את החסר בטרם ימשיך בממכר, והוא החליט אפוא ללכת למרכז המסחרי, כדי לקנות שם את הדרוש לו אצל הסיטונאי שלו.

בצעדו על גב הגבעה ללכת למרכז המסחרי, עלה בזכרונו מאמר חכמינו ז״ל, האומר, מי שלא למד תורה בצעירותו, דומה לחמור בזקנותו. הוא נזכר אגב כך, שבימים האחרונים לא הרבה לקבוע עתים לתורה, זמן רב לא הציץ לתוך ספר הזוהר, כאשר נהג לעשות לפנים מדי יום ביומו, לאחר חזרו מעבודתו. אמנם עסקיו הוטבו מאד בימים האחרונים, אך מדי חזרו הביתה היה תמיד עיף ויגע ועיניו היו נעצמות מאליהן, והיו מקרים, שנחום מזרחי, חברו ללמודים, בעל חנות־המכולת בשכנותו, היה מוליכו הביתה, כשהוא מתנדנד בשינה כשכור, ומשכיבו על מטתו.

הוא הרהר, שאולי מיעוט זה של למודי תורה גרם לו נטיה זו של עם־הארץ לכעסנות ורוגזה, ובלבו החליט לתקן את הדבר מיסודו, מיד, היום.

הוא הגיע לקצה המרכז המסחרי ועמד לפני אחת החנויות החדשות

והמצוחצחות, שמעליה התנוסס שלט גדול באותיות־זהב מאירות: **יעקב מצליח ושות׳, קומיסיון ובאות־כח של בתי־חרושת.**

בטרם הכנסו לתוך החנות פנימה, ראה בחלון הראוה, המלא וגדוש סחורות מרכולת ממינים שונים, שלט ארעי, עשוי מקרטון עבה, ועליו כתוב בדיו כחולה:

חברה להתנחלות עממית בערבון מוגבל

הזדמנות יוצאת מהכלל:

מגרשים בתל־תפוח!!!

התנחלות עממית במחירים נוחים,

מספר המגרשים מצומצם!

עם הכנסו לחנות ראה באחת הפנות ששה אנשים, כולם משכניו הגרים בשכונת סנהדריה, מסביב לשולחן־כתיבה קטן, שלידו יושב ישיבה רחבה ומלאת חשיבות מר יצחק מצליח, אחיו של מר יעקב מצליח, אדם שהיה תמיד מתפרנס מעסקי סרסרות שונים, והיה תמיד עני מרוד, ושהיו מרננים אחריו, כי עוסק הוא בעסקים מסופקים ביותר; אולם כעת הוא ענוד צוארון נקי עם סיכה משובצת אבן־ספיר גדולה, לבוש חליפה טובה, וגם פניו וכל דמות גופו מעידים על הזנה טובה ודשנה. הוא יושב לו ישיבה האומרת כולה הכרת ערך עצמו, לפניו ערימת ניירות, והוא מפשפש בה בשעת משאו ומתנו עם האנשים אשר סביבו.

עוד טרם פג תמהונו על התמורה שבדמותו של מר יצחק מצליח, והנה נפל מבטו על אחד האנשים, אשר ברגע זה גמר את עסקו עם הסרסור. היה זה נחום פתחיהו הנגר, אשר רק לפני ימים מספר לקח אצלו הלואה בסך חצי לירה, בהתאוננו על רוע עסקיו ועל מחלת אשתו, אשר בגללה אפסה הפרוטה מכיסו, כביכול.

ובכן, זו היתה אפוא הסבה: מר פתחיהו לא היה כלל במצב דחוק, בבקשו את ההלואה ממנו, אלא השתמש בטוב לבו של מחלוף, כדי להונותו. והעיקר, שאת פרוטותיו החסוכות באמצעים כאלה עומד הוא עכשו להשקיע בקנית מגרש.

רק כהרף עין חלף אודם קל של מבוכה על לחייו של פתחיהו הנגר, בראותו כי נתפס בקלקלתו על־ידי איש חסדו, אך במהרה הבליג על מבוכתו, וכאילו לא קרה דבר, נכנס אתו בשיחה, כשהוא מקפל בהנאה בלתי־מסותרת את הקבלה, שקבל תמורת התשלום הראשון על חשבון המגרש.

מפי הנגר נודע למחלוף, שכל שכניו אלה באו הנה לקנות מגרשים בתל־תפוח, ושגם הוא, פתחיהו, מסר את כל מה שהיה לו עוד מדברים בעלי־ערך בעבוט, כדי שלא יגרע חלקו משכניו, וקנה אף הוא מגרש קטן, ואם ירצה השם, אחרי חג השבועות, יגש לבנין בית קטן על מגרשו.

נחום פתחיהו מהר להסתלק באמתלא, שאשתו החולה מחכה לו על־יד בית־החולים.

מחלוף הוסיף להתבונן אל שאר האנשים הנושאים ונותנים עם מר יצחק מצליח, וראה גם את גדליהו הפרחי הפחח, זה שהיה מוחזק עני ואביון תמיד, ושגם הוא לקח ממנו הלואה זה כשבועיים ימים.

בלבו של מחלוף נדלקה חימה. הוא היה אפוא כלי־ניצול בידי שכניו, שכל מגמתם היתה לחסוך כספים מכל הבא ביד, ולוּ גם מכספי רוכל עני ותמים כמוהו, העובד בזיעת אפו, כדי להרויח לפרנסת ביתו הזעומה.

כעת ראה בעליל, עד כמה צדקה אשתו נגימה, אף־על־פי שבכלל הרי היא אשה חסרת־לב ואשת־מדנים, באמרה תמיד, כי מרמים אותו השכנים באנחותיהם הנצחיות על רוע הזמנים. כעת עמד והתבונן מתוך זעם עצור אל כל הבריות הללו, שהסירו כל בושה מעל פניהם, ועל מצח־הנחושה שלהם פורחת הכרת אנשים, המפליגים בדמיונם לקראת עתיד יותר טוב, והרי הם חותמים בידים רועדות מנחת על חוזי המכירה ומקפלים באצבעותיהם המתעותות מעוצר גיל את הקבלות, שקבלו תמורת תשלומם הראשון על חשבון המגרש.

מחלוף רקק בבוז גלוי דרך פתח החנות אל הרחוב ועיניו הזועמות מחרון־צדק היו כמזרות זיקי־אש בגשתו אל מר יעקב מצליח, בעל החנות, כדי לסדר את קניותיו. הוא מהר לברור מבין הקופסאות השונות, שהגיש לו מר מצליח, את הסחורות הדרושות לו, שלם במזומנים את החשבון ועמד לצרור אותן בתוך חבילתו.

בינתים גמרו קוני המגרשים גם הם את משאם־ומתנם עם מר יצחק מצליח והסתלקו אחד־אחד מן החנות. מר יצחק נגב במטפחת־משי צבעונית את זיעתו מעל מצחו, הרכיב את זוג משקפיו החדשים על חטמו, ובשימו רגל על רגל, החל להתבונן בסקרנות גלויה אל הרוכל, העסוק באריזת סחורתו.

לאחר רגעים ממושכים של התבוננות זו, צצה כנראה מחשבה בראשו, והוא נגש אל יעקב אחיו והחל להתלחש אתו.

מחלוף גמר כבר לצרור את הסחורה ואמר לעזוב בחפזון את החנות, אבל ברגע שהעמיד כבר את רגלו על המפתן, קרא לו מר יעקב מצליח:

— יא מחלוף!

בלי לחזור בו מכוונתו ללכת, הפנה מחלוף את פניו בשאלה דוממת לקראת האחים העומדים באמצע החנות.

הם רמזו לו לשוב ולגשת אליהם. הוא עשה כרצונם ועמד תוהה ומקשיב בפניו התמימים לדבריהם של שני האחים, אשר העריפו עליו את מליהם לסירוגין, כשהאחד מהם נכנס תמיד לתוך דבריו של השני:

— יא מחלוף! בעיניך ראית כאן את שכניך ומכריך, שקנו אצלנו מגרשים בתל־תפוח, ומדוע יגרע חלקך מהם? כלום אין אתה עובד בזיעת אפך כמוהם? וכלום אין אתה זקוק לפנה שלך, למען ינוחו עצמותיך לעת זקנה מן העמל הקשה אשר אתה עמל בו?... כלום חושב אתה, שכל ימי חייך תוכל לסחוב רגליך ולעמול עמל־פרך כאותו חמור, במחילה מכבודך, הסובל את משאו עד כלות כחו, והגווע לבסוף אי־שם בצדי הדרך?... רב לך, יא מחלוף, הנה נשארו לנו רק עוד שני מגרשים, האחרונים, ומדוע לא תזכה בהם אתה? ...האמינה לי, שאין אני חושש למכירת שני המגרשים האלה. אין חוסר היום בקונים, ואדרבא, הלואי שהיו לי אלף קרקעות כאלה כתל־תפוח! כרגע הייתי מוצא עליהם מאה קופצים לכל

מגרש... אולם עינינו הרואות את עמלך בטוהר כפים כל ימי חייך, ולכן חשבנו, שגם אתה צריך לבוא סוף־סוף אל המנוחה ואל הנחלה.

כאמור, היה מחלוף הרוכל באותו רגע מלא זעם־צדק על שכניו השפלים, שלא בושו ולא נרתעו מלהונותו, למען היטיב לנפשם הם. ומי יודע, אם לא בקרוב יהיו אלה המידלדלים נצח למראית עינם של שכניהם פתאום לבעלי־בתים, שייבנו על מגרשיהם, ולעוג ילעגו לו למחלוף הרוכל המסכן ושפל־הברך המסתפק במועט, ירוקו לו על עניותו המנוולת ויצחקו לתמימותו...

וכך בא לו למחלוף אותו הרגע הארור ביותר שבחייו, שמתוך צרות־עין רגילה, מתוך קנאה זולה במעשיהם של חורשי און, אחז בעט שעל שולחנו של מר יצחק מצליח, ובמשיכת קולמוס מהירה חתם על שני שטרי מכירה על שני מגרשים בתל־תפוח.

רק בעמדו ברחוב, ובעבור נשיבת רוח קלה על מצחו המבהיק מתוך אגלי זיעה, שאל את עצמו:

— מה עשית?

שטרי המכירה המקופלים בידו רטטו, ספק מנשיבת הרוח, ספק מרטט ידו. אילו היה קונה כשאר שכניו, בתשלומים לשיעורים, אולי היה מוותר על דמי־הקדימה ומבטל מיד את קניתו, אולם הוא קנה את שני מגרשיו בבת אחת, שלם במזומנים אשר הוציא מן השקית התלויה לו על חזהו, טבין ותקילין!

אבל בעצם, לא היתה טינה בלבו של מחלוף לא נגד מר יצחק, וגם לא נגד שני גליונות הנייר, וודאי לא נגד שני המגרשים שקנה. עורקיו המו בו רק על שעשה זאת מתוך הרגשות ומחשבות, שהיו זרות לו עד כה לחלוטין, שלא הגה כמותן עד היום הזה, משך כל ימי חייו. ומה יועיל לו, אם יבטל את המכירה? מר יצחק ודאי יחזיר לו את כספו, אולם היחזיר או יעקור מלבבו את מה שקרה? היא חוטא חטא גדול, חטא קנאה גסה, אשר קנא בפריצי אדם, הנמשלים כדבר הנביא לאריות הממלאים טרף חורם ומעונותם טריפה, — ואת המעשה הזה לא יעקור ולא יבטל על־ידי בטול המכירה!

הרגשות חרטה ונוחם התרוצצו בקרבו ואכלו בעורקיו בכל פה, בלבלו את רעיוניו והוגיעו את צעדיו, שהיו כבדים ומרושלים כצעדי זקן.

הוא הלך בדרך המובילה מהמרכז המסחרי לקראת מגדל דוד, הנושא את ראשו בגאוה על פני הבקעה של בריכת סולטנה ומעל לגבעות סביב, בלי שידע או ירגיש, לאן הוא הולך.

לקראתו בא ערבי המוכר „סוס" והמכריז בנגינה מזרחית ממושכת וערבה:

— פלשטין בראד, יא־רב, יא־רב! (צוננים א"יים, אלי, אלי!)

ורק בעבור הערבי על פניו ובהגיע לאזניו קול צלצול טסי הנחושת אשר בידיו, קראו אליו בחזרה ודרש ממנו כוס משקה. אבל בעמדו להקריב את כוס הנחושת אל פיו, גלש פתאום מבטו מעל פני הערבי ונתקל בדמותו של הנביא

השחור, היושב על מקומו כמקודם ישיבה זקופה וקפואה ורק שחטמו כולו מכוסה זיעה מחום היום.

הכוס צנחה מידו ונתגלגלה לארץ, והוא עמד כהלום רעם. מבטי עיניו ננעצו בדמות הנביא. אך הלה לא הראה כל סימן של תנועה, של ניד עפעפים אפילו, ובשום אופן אי־אפשר היה להגיד, אם רואה הוא את מחלוף ואם רואה הוא בכלל איזה דבר שהוא מכל המתרחש בסביבתו.

מחלוף לא הרגיש גם כשהוא משלם בעד המשקה, שלא שתהו. הוא עמד בקפאונו שעה ארוכה, בלי שיהגה בדבר־מה מסוים. רק איזו הרגשה קהה פעפעה בלבו, רעפה כדלף טורד בפנימיותו.

לבסוף, כדחוף בידי כח טמיר, החל משרך את דרכו הלאה, בלי ראות דבר מכל הנעשה לכל ארכו של רחוב יפו, עבר והגיע עד לרחוב המלך ג׳ורג׳.

רק כאן התאושש במקצת, העביר עיניו על סביבו כאדם, שנתעורר זה עתה מהתעלפות כבדה, ופנה ללכת לקראת שכונת הבוכרים.

השמש כבר היתה קרובה כקומת־איש לשקיעתה במערב, כשעבר את הרחוב הארוך של השכונה הבוכרית, המוביל אל מגרש המכבי. הוא הלך בצעדים מהירים ולא שם לבו להמולה השוררת בשוק. מי־שהוא קרא לו בשמו, אך הוא העמיד פנים כלא שומע ועבר.

הוא יצא לשדה והתמסר כדרכו ללטיפותיה של הרוח המערבית הצוננת וספג באפו את הריח העשבי של התבואה הרעננה, המכסה את עין כל הבקעה. הוא הלך והתפתל בתוך שבילי־העקלתון שבין הקמה, עד שנראו לעיניו בתיה הראשונים של סנהדריה עם פתחי מערות הקברים שלרגליהם.

הוא נכנס בדממה אל ביתו והניח את נטלו בפנה. אחריו נכנסה נגימה, בידה ספל גדול מלא חלב־עזים, שזה עתה חלבה אותו משתי עזיה. החלב היה תוסס עדיין וההבל הסמיך, שעלה מתוכו, בא באפו של מחלוף וגרה את תאבונו.

הוא לא הרגיש בהוציא נגימה אשתו את שני שטרי המכר, שהיו עדיין מקופלים בידו. היא פרשה את הניירות למול החלון, התבוננה אל האותיות הזעירות הממלאות אותם, בלי הבין דבר. ובינתים גבר על מחלוף הצמאון הבוער בגרונו, והוא הצמיד את פיו אל ספל החלב, וכיון שנגע בגרונו השקוי הערב, הריקו כולו אל קרבו בגמיעה אחת.

רק בראותו לפניו את הספל הריק, התבונן שעשה מעשה, אשר לא ייתפס בו שום בור ועם־הארץ, אפילו הגס ביותר: לשתות בבת אחת ספל גדול כזה מלא חלב, ללא ברכה וללא נטילת ידים; ויתר על כך! למנוע בזה טפת החלב ממתלוב הקטן, צעיר בניו, תינוק השוכב עדיין בעריסה!

אמנם נזכר, שקרא פעמים בתלמוד על מעשים שהיו בתלמידי חכמים, אשר תקף אותם בולמוס, והם חטפו ובלעו מכל הבא ביד, כדי להשתיק רעבונם. אולם, האם בולמוס ייקרא למה שעשה הוא כעת? הן יכול היה לגשת אל זיר המים העומד בפינת המטבח ולהשתיק במים קרים את צמאונו, או למצוא בבית איזה דבר אחר אשר יישתה! הן נמצא הוא בביתו ולא בדרך, וכל הברירות היו בידו;

למה אפוא עשה את הנבלה הזאת לכלות ברגע אחד את מזון ילדיו?

רק תשובה אחת היתה לדבר: איזה כח זר ובלתי־מחוור לו השתלט עליו ועל מעשיו; יד נעלמה אחזה בו, והיא מובילה אותו כרצונה בשביליה, שבילי עקלתון.

האם מעשי־כשפים בגו? האם נתן בו החוזה השחור את עינו לרעה? או הוא — הוא גופא נפל בתחום שלטונו של יצר הרע?!

— מה הוא הנייר הזה אשר הבאת? דבר! — נתנה עליו נגימה בקולה הצעקני, שהיתה בו התגרות גלויה לקרב — תכסיס שהיתה אוחזת בו תמיד, כשדבר־מה ממעשי בעלה היה למורת רוחה או בלתי מובן כל־צרכו.

— קניתי שני מגרשים בתל־תפוח; ואַת אל תצעקי! האומרת אַת להחריש את אזני בצעקותיך?

נגימה, כנראה, לא התרעמה כלל על מעשהו זה של בעלה. את שמעו של תל־תפוח כבר הביאו לה שכנותיה, שספרו לה על המגרשים שקנו בעליהן, והיא שמחה כעת, שגם היא תוכל מעתה לבוא בקהלן, בלי צורך להתבייש; ולא עוד, אלא שהוא קנה שני מגרשים, וגם שלם תמורתם בבת אחת, ולא בתשלומים לשיעורין! זה היה למעלה ממה שהיתה מצפה בעצמה.

מאין באה לו תבונה רבה כזאת לגבר לא־יצלח זה, שאינו יודע להחזיק סכום כסף ברשותו, אלא מפזר את פרוטותיו למעשי צדקה מסופקים לרמאים מידלדלים? הפעם הכירה טובה לבעלה: לפחות פעם אחת בחייו השׂכיל עשה!

אך ההסכמה היתה, כמובן, רק בלבה פנימה ועל שפתיה לא עלתה. כי לגמרי בלי גערה אסור היה לה לעבור על מעשהו של בעלה:

— ולמה שנים? האם באחד לא היה די לך?

— קרקעות עולים היום במחירם כמעט מיום ליום. לאחר זמן, כשיעלה בהרבה מחיר המגרשים, נמכור את האחד מן השנים, ובדמי הפדיון נבנה את ביתנו על המגרש השני. על כל פנים, זה יותר בטוח מאשר לשמור את הכסף בחוצן.

נגד נימוק הגיוני כזה לא יכלה נגימה למצוא שום פרכה. אבל פתאום נפל מבטה על הספל הריק מחלב, והיא נשאה את קולה בזעקת אימים, כאילו תפסה שד:

— מה? כלום יצאת מדעתך? את כל הספל לבלוע בבת אחת? וכי נכנס השטן בעצמותיך? הלואי שהיית נחנק טרם נגעת בחלב התינוקות, זולל וסובא שכמותך!

מחלוף הרגיש, שאתה הצדק, ובלי ענות דבר על צעקותיה, שהלכו וירדו עליו כאשד אבנים, יצא את פתח ביתו ופנה בצעדים מהירים אל השדות.

צעקות אשתו וקללותיה רדפו אחריו כהדי רעמים, והוא מהר ונמלט, מהר והתרחק, וזמן רב לא ידע להבדיל בין הקולות עצמם לבין הדם המצלצל באזניו.

הוא הלך למקום שם נשאוהו רגליו, בלי שירגיש את הכוון. הוא לא שם לבו לשבילים והקמה היתה לו למרמס. רק לאחר שנרגע במקצת, הבחין, שנמצא הוא בתוך שדה חטה ירוקה, ששבליה צחצחו את נעליו למשעי.

השמש שלחה כבר את קרני־אורה האחרונות מאחורי ההר הנשא של נבי־סמואיל — היא גבעת האלהים המולכת על כל הסביבה. מחלוף שכב בתוך העשב הרך והתענג על המנוחה המתוקה של שעת בין־השמשות, השוררת סביבו. שלוה מוזרה נסך לתוך גופו האויר הבשמי החריף, הנשא אי־משם, מבין אהלי הבדוים, שהסיקו את ה„טבון" שלהם בעשבים.

אך זה לא ארך זמן רב: שוב החל מוסר כליות לחתור את מחתרתו בקרבו, שוב נעורה החרטה בחדרי לבבו הטמירים, והוא חטט בהם במין תענוג מעורב בכאב.

מדוע לא תר לו מפלט מאשתו וממענה־לשונה הטורד — בין כתלי בית־המדרש, כדרכו תמיד במקרים כאלה? מדוע לא השקיע את עצבונו בספר הזוהר, בחברת מנין אנשים משכניו, או מדוע לא יתעמק במסכת „חגיגה", בשבת נחום החנוני על־ידו — תלמיד־חכם זה, שמוחו תמיד ער ורעיונותיו פקוחים תמיד להסביר לו כל קושיא ואסמכתא?

מאין לו פתאום הנטיה הזאת להתבודדות, לשכיבה על הגב בתוך הקמה, להסתכלות קהה לתוך קמורת השמים המאפילה? מהי התמורה שחלה פתאום בנפשו, ומה פשר כל המעשים שעשה ביום זה כנגד רצונו וכנגד מנהגיו, כאילו הנהיגהו כח לא־לו, תעצומה נעלמה שאין לו שליטה עליה?

הוא החל להעביר לפני זכרונו את כל מאורעות היום, שקל כל מלה שאמר, בדק כל צעד, ומצא, שמאורעותיו ביום זה נחלקו לשני פלגים ברורים, שביניהם חוצה תהום עמוקה — הלא היא הופעת החוזה השחור ודבריו, אשר הפכו בו כבמחרשת־ברזל את כל ערוגת נשמתו.

אך האומנם דבריו של השחור הם האשמים בשנוי שחל בנשמתו פנימה? הן רק הזהר הזהיר אותו הנביא השחור מפני הגיגי נשמתו הטמירים, מפני שאיפתו להרחיב את תחום חייו, שצפויה בה הסכנה לאבד את צלם האלהים! אכן, הוא רק חשף את אשר היה צפון ומתנמנם בתוך חביוני לבו, הוא רק שלח קרן־אור דקה במחשכי נפשו, והתעלומה עמדה כעת גלויה לעיני רוחו.

אמת נכון הדבר, שבתוך נפשו, על משכבו בלילות, היה הוגה רעיונות על הקלת סבל חייו; בזה אין עוד שום צל של ספק. וסימן לכך, רגזנותו בשעה שהיה עליו לפרק את כל חבילתו לשם מכירת מסרק. ויש עוד סימנים לדבר, ביחוד חריצותו המסחרית בימים האחרונים, הזנחת למודי התורה, והעיקר עובדה זו, שבתוך השקית הקשורה לצוארו נתאסף סכום הגון כל כך, עד שאפשר היה לו לשלם את שני המגרשים בבת אחת... מדוע לא חלק את דמי חסכונותיו לעניים, כפי שהיה נוהג עוד לפני שנה? מדוע רק אז היה מתרכך לבו לתת הלואה, כשהם, שכניו, היו באים לשפוך את מרי לבם לפניו ולתאר את דחקותם? עובדה זו, ששכניו אלה היו שקרנים ורמאים ולא ראויים לטובתו, לא באה ללמד זכות עליו. היה בזה כדי עונש, על אשר לא הלך בעצמו לבקש את האביונים הזקוקים באמת לנדבתו, והיתה בזה גם הוכחה, עד כמה עוד לפני שמעו את דברי הנביא תעה מדרך המוסר. כן, הוא נהפך, בלי להרגיש בדבר כל עיקר, לעכבר הסרוח על

פרוטותיו, הוא הוסיף פרוטה לפרוטה, לירה ללירה. אמנם בהקיץ לא חשב כלל על צבירת הון, שכן היה היצר הרע, כדרכו, חותר מבואותיו בסתר. ולא העז עדיין להשמיע קולו ברמה, אולם עם גילויו של הנביא השחור התיצב במלוא קומתו וקדש עליו מלחמה ביד רמה.

זיעה קרה כסתה את כל גופו. לבו דפק בחזקה וחמימות מוזרה חלחלה במתניו. הוא שינה אפוא את טעמו עם הבורא, הוא חלש וירד במוסרו ונתן את יצר הרע להשתלט עליו. צלם האלהים שלו נפגם אולי הרבה יותר ממה שחשב...

הוא הרגיש פתאום במין צמרמורת דקה ואנינה, שיצאה מתחת לקדקדו ועברה ולפתה את כל חוט־שדרתו עד למטה, הלכה ועברה אל אבריו, עד לקצות אצבעות ידיו, ועד לבהונות רגליו הגיעה. כאילו גלים של איזו מנגינה נסתרת השתפכו בו; ידיו רעדו, בתוך עורקיו דחף והתפשט דבר־מה, כאילו רצה לחרוג מתחומי עורו ולפוצץ את גבולות הבשר.

פתאום, בהעיפו מבט על אבריו, ראה, והנה הוא נהיה — לחמור.

בגדיו אשר לעורו נהפכו לאדרת שער גסה, עור־בשרו נוקשה ומחוספס. במקום ידים ורגלים — רגלי בהמה שחורות, המסתיימות בפרסות קשות, מחומר קרני. הוא הרגיש, שראשו ארך, ושני טורי שנים רחבות וחזקות בפיו, וכל פניו ממותחים לפרצוף בהמי. הוא הרגיש באזניו שארכו, ארכו מאד, ועיניו לא הביטו עוד בכוון אחד ומשותף וחזות העולם נתפלגה לשתי תמונות נפרדות משני צדי פניו.

כן, הוא היה לחמור, חמור גרום לכל פרטיו. זיעה קרה כסתה את כל גופו, עור בשרו העלה עתרת קיטור; הרגשת הכח הרב שנוסף לו הבהילתו, וברצותו להרים קול בזעקת יאוש ופחד, שמע נעירה יוצאת מגרונו הנחר, נעירה קצובה וממושכת, לפי כל חוקי הנעירה החמורית.

ולפתע, מה זה?

מן המרחק ענתה לעומתו נעירה קצובה ומסתלסלת כשלו, נעירת אהדה וגעגועים, נעירה המבקשת רחמים והשתתפות בצער, צער היוצא מנבכי ההויה החמורית הנאנקת והספוגה סבל ומכאוב, נעירת חמור שני. אחריה החלו עולות ועונות מכל צד עוד נעירות אחרות, דקות ועבות, בהירות ועמומות, והם הלכו והתאחדו לסימפוניה חמורית אחת, כבירה ונאדרת בכח. הקולות הלכו מצד מזרח יגברו לקראת מערב, בת קולם הלכה והתפלגה בין רוכסי ההרים, הלכה והתחזקה לצד השמש השוקעת.

בפעם הראשונה בחייו הרגיש מחלוף את טעם גורלו של המין החמורי בעולם הזה. הוא ידע כעת, שכעולם האדם, כן גם עולמם של החמורים הנהו אחדות מוצקת, — עולם בתוך עולם, המשתרע על פני מדינות וארצות, על פני יבשות שלמות, בלי להכיר בגבולות הקבועים על־ידי האדם.

ומדי ערב בערב מתקשר העולם החמורי הזה באמצעות הנעירה הזאת, המסתלסלת בריתמיקה האדירה שלה מחמור אל חמור, והיה לאחד, ואז ידע כל חמור, כי לא יחיד הוא בענות גורלו וסבלו ובאנקת געגועיו על פני האדמה.

באיזו מהירות הסתגל מחלוף לצורת גופו החדשה! כאילו מדי החמור הללו נולדו אתו מיום הולדו וצמחו וגדלו אתו יחד...

עד מהרה חדל להתפלא ולפחד מפני השנוי הנורא, שחל בגופו; אפילו לא ניסה את הנסיון הקל ביותר להתקומם בפנימיותו לגורלו החדש... הסבה היתה אולי צפונה בהרגשה שהרגיש בבהירות בכל נימי גופו, אף על פי שהפכו חמוריים, — שהוא נשאר במובן הנפשי מה שהיה עד כה — הוא היה אותו מחלוף כמו מקודם; שלשלת ההתפתחות של כל חייו הפנימיים לא נפסקה באמצע, לא היתה שום קפיצת דרך בין מחלוף האדם למחלוף החמור — השני היה כמו סיום הגיוני של הראשון, והתמורה, שהיתה מוזרה ביותר כלפי חוץ, היתה טבעית וחלקה כלפי פנים, ולא סימנה את התהוותה בנפש במשבר כל־שהוא. הוא הגיע לרגע זה שבחייו, כהגיע שטפו של נחל אל אשדותיו הימה, כהגיע הלך עיף מדרכו הקשה אל מקום מנוחתו — כה הרגיש את עצמו מחלוף בצורתו, צורת החמור.

ואילו היה אפילו מתקומם, מה היה מועיל לו זה? אמנם הנשמה היא היוצקת את תבנית הגוף שניתן לה, ואם כל התמורה הזאת שחלה כעת בגופו היא תוצאה מירידת נשמתו, הרי לא ניתן לו לתקן את מה שקלקל, אלא לאט לאט ובהתאמצויות כבירות, שתארכנה זמן רב. מחלוף נזכר במה שקרא בספר „שער הגלגולים" אשר לר' חיים ויטאל, שהנשמות נתונות לגלגולים רבים דרך צורות שונות ומשונות, החל מהרמש הרומש על פני הארץ וכלה בצורת האדם שנברא בצלם אלהים, ושגם בה, בצורת האדם, יש מדרגות רבות ושונות, והעליה בשלבי הנשמה ארוכה היא מחיי דורות אדם רבים.

מה יועיל לו אפוא, אם יתקומם בזעם של שוטה כלפי גורלו? לא! מאז ומעולם לא היה מחלוף עשוי להלחם בגורלו, עד כמה שזה נגע לגופו ולצרכי גופו. מעולם לא איכפת לו, באיזה מצב נמצא הגוף, ומה הן הנוחיות הנמצאות לרשותו. לעומת זאת חונן בכשרון רב של בקורת עצמית בעניני הנשמה. כל הזנחתו את הענינים הגופניים והחמריים באה לו מתוך נטיה עצומה לזקוק הנפש, ומתוך נטיה זאת היה מוכן להסתגל אל כל מצב שהוא, להשלים עם חסרון כל דבר חמרי שבחיים, ובלבד שיוכל לעמוד בו ולהתמצא, לעצב את דמות דיוקנו המוסרית, להשתקף בשקט במעמקי נשמתו.

וכך, בדרכי הרהורים ומחשבה, הגיע מחלוף לאותה המסקנה הנכונה, שירידת הנשמה שלו החלה עוד קודם להשתנות הגוף; נשמתו ירדה פלאים עוד בהחילו לאסוף בחצנו את הפרוטות בלי לדעת בברור לשם מה; היא ירדה, כשנתפש לרעיונות הכעס הפעוט על דברים של מה בכך; והיא ירדה ירידה נוראה, בשעה שמתוך קנאה פשוטה נשטפה ביצר הבהמי של רכישת נכסים והגיעתו לחתום על שטרי המכירה על שני המגרשים בתל־תפוח. ולעומת הירידה הנפשית הזאת כלום יש ערך לדבר התמורה הגופנית, שנתהותה בו עתה?

אדרבא. לא עונש הוא זה, אלא מוסר עליון! מקודם היה המתהוה בנפשו סמוי מן העין; כעת לבש צורה מוחשית, הוא יכול כעת לעמוד על מצבו ולתקנו, ולוּ תארך עבודת התקון כמה שתארך!

פתאום הרגיש, כי מעיו הומים בו מרעב, שכן מלבד ספל החלב, אשר לגם תוך גזלת ילדיו, לא בא שום אוכל אל פיו כל אותו היום כולו.

כן, מדוע לא ינסה לאכול מן העשב הטרי, הצומח מסביבו בשפע?

הוא החל מלחך מהקמה הרעננה, שהיתה עסיסית ומתוקה וערבה מאד לחכו. באמת, כמה נואלים הם בני־אדם, בהזניחם מאכל מעדנים כזה ובוותרם עליו לטובת בהמתם! לו ידעו, עד מה טעים הוא ירק זה, כמה טעמים יש לתבואה ירוקה שכזו, שלכבודה שרים הם שירים, בלי ליהנות בה הנאה של ממש, ודאי שלא היו מחכים עד צהובת הגבעולים ועדי התבשל הגרעינים, אלא אוכלים אותם לתיאבון בעודם באבם...

הוא שמח מאד ברעיונו זה, ושהמקרה של הפיכת עורו האנושי לעורה של בהמה, אף־על־פי שיש בו משום עונש על הרהורי חטא ואון שהגה, הרי בכל זאת הפך לו לטובה, וכי צורת גופו החדשה עלולה להיות בשבילו כלי חדש להפקת הנאה מהקיום, להסתכלות בעולם ומלואו מצד חדש, ואולי גם לגלוי אמתות חדשות על החיים.

לרגע נפל לבו בקרבו, בהרהרו, שאולי חוטא הוא חטא נוסף בזה, שנותן הוא לאותה שביעת־הרצון הבהמית להשתלט בנפשו. כי הנה תפס את עצמו, שבמשך כל הזמן הזה אכל בתשוקה גסה מן העשב הטרי, הריחני, המתובל טל ערב. הוא כהה בעצמו ובתאבונו והיטב חרה לו, שמשפתיו החמוריות נזל בשפע הריר המגורה מתאות הזלילה.

הוא הפסיק אפוא באמצע את תענוג האכילה הזה, ובנגבו את שפתיו בעשב, הפנה את ראשו לעבר מקום בית המקדש וכוון לבו לברכה.

מטר מהלומות ניתך פתאום על ראשו, על גבו ועל צלעותיו. הוא שמע קללות נמרצות מובעות בלשון ערבית־פלחית. בעוד רגע הבחין בתוך החשכה, שעליו עומד שומר השדות, פלח זקוף־קומה, מהכפר בני־חנינה הסמוך לירושלים, בר־נש שנוא עליו זה מכבר. הלה נופף עליו את מקלו העבה ופיו לא פסק מקלל.

אמנם עורו החמורי החליש בהרבה את פעולת המהלומות הללו, שהיה בכל אחת מהן כדי לשבור את עצמותיו של אדם. בכל זאת נרתע לאחור ונסוג מפני חמת מכהו, והיתה זו נסיגה פוליטית. ראה, שהשומר עובד עבודה קשה במקלו ושהוא כבר מכוסה כולו זיעה, והחליט לצפות לשעת הכושר על מנת להנקם מעולבו, וברגע אחד התקומם פתאום בזעף על מכהו, הפנה את גבו לצד הפלח ובעט בו בכל כחו בשתי פרסותיו האחוריות.

חזהו הרחב של הפלח נתן הד עמום לעוצם המכה. הוא התמודד מתוך אנחה כבדה ועמוקה על העשב, ונראה היה כי התעלף.

מזה נחה דעתו של מחלוף: הפעם קבל הפלח את מנתו המגיעה לו בצדק! הוא הפנה את צעדיו לקראת סנהדריה, ורק בהיותו קרוב לשכונה שמע, כי נתעורר הפלח וחדש את קללותיו הנמרצות, שהיו הפעם מעורבות באנחות.

מחלוף חשש כעת, ובצדק, שהפלח יכנס אל השכונה ויתחיל בחקירות לדעת, מי מאנשי סנהדריה שלח את חמורו בשדות הקמה, אף ישאף להנקם משנה־

נקמה בחמור, אשר לא די כי אכל מהקמה הנתונה לשמירתו, אלא עוד הרים עליו את רגליו וחבטו. הוא נכנס אפוא באחת המערות של קברי הסנהדרין, והצטנף לו בפנת המערה על אחת האצטבאות, כאילו נוצרה מששת ימי בראשית לשמש לו למשכב.

בהטותו את אזנו לשמוע את המתרחש בשכונה, נוכח עד מהרה, כי חששותיו לא היו לחנם. הפלח נכנס לשכונה והיה חוקר ודורש, מקלל ומתקוטט עם יושביה. הללו בידעם, כי אין איש ביניהם אשר שלח את חמורו לרעות בתבואה, הרגישו את יתרונם המוסרי לגבי הפלח ולא הסתירו את שמחתם לאידו. הם שאלוהו מתוך לצון למכות שקבל מן הבהמה וחמתו של הפלח גברה להשחית. לא ארך הזמן ומן השכונה הגיע אל אזני מחלוף קול חבטות וזעקה. לא היה ספק בדבר, שבשכונה נמצאו אנשים, אשר לא רצו לטמון את ידם בצלחת ולשתוק לכל חרפותיו של הפלח. יבבותיו של הפלח היו עדות ברורה לדבר, שהפעם ערכו בני השכונה כולה את חשבונם היסודי עם שומר השדות, שהיה כל הימים רק מבקש תואנות להתגרות בם.

עוד זמן רב הגיעו קולות שונים מן השכונה. כנראה, שאנשים, נשים וטף יצאו מבתיהם והיו משיחים בשביעת־רצון על המאורע שנפל ועל הגמול היפה, שקבל הפלח החצוף תמורת תעלוליו הרבים. רק קרוב לחצות נשתתקו הקולות, וגם מחלוף נרדם במערתו וישן שנת חמורים.

הנה כי כן מחלוף, כשלמה המלך בשעתו, כיון שהפך להיות בהמה, לא ראה קושי בדבר לאכול עשבים...

לאחר שישן את שנתו במנוחה, נתעורר בשעה ארבע בערך, בנשוב רוח־הבוקר הצוננת דרך פתח המערה אל מקום משכבו. על מוחו עלתה מחשבה, כי עליו להזדרז, כל עוד העלטה עוטפת את השדות, ולאכול את מנת העשב הדרושה למחיתו, כי בבוא היום יוכל שוב לנפול בידי שומרי השדות ולא תמיד יעלה בידו להסתלק מידי המכים באותה הקלות, כמו אמש.

הוא יצא אפוא לשדה, ובמצאו כברת ארץ הזרועה אספסת ירוקה וטריה מטל הלילה, אכל לתיאבון עד כדי שבעה.

ובשובו עם שחר למערתו, החל לשקול בדעתו, כיצד לסדר את חייו החדשים, למען המלט מכל הסכנות הכרוכות במצבו החדש.

ברור היה לו, כי בהיותו חמור, המתהלך ערירי בחוצות או בשדות, יעורר חשדנות בעיני בני האדם, כי יחשבוהו לחמור שברח מאדוניו, ונתון יהיה כל רגע בסכנה לנפול בידי אחד הערבים, העובדים עם חמוריהם בהובלת כל מיני משאות, כגון עפר ואבנים, חול וסיד ולבנים, מרצפות ושקי־מלט למקומות הבנין, ירקות ופירות, ביצים או כלובים מלאים תרנגולות אל אחד השוקים.

יכול הוא לנפול גם בידי אחד החלבנים, העובדים יום שלם בחלוקת החלב לבתים רבים, ואז יעמיס על גבו כחצי תריסר כדים מלאי חלב, ועוד ישב על גבו לחמר בו.

עליו היה אפוא לטכס עצה, כיצד לסדר את הליכותיו, שלא יעורר את תשומת לבם של אנשים על חרותו ושלא יגרה את יצרם הרע של אלו, המוכנים בכל רגע לזכות מן ההפקר בחמור שכמותו, על מנת לשעבדו ולנצלו.

ופתאום נצנצה במוחו מחשבה, שנראתה לו כהתגלות ממש: הוא ילך אל חוזה־העתידות השחור; אין ספק, שלא יהיה זה נעלם מעיניו, מי הוא העומד לפניו בצורת החמור, וגם אין ספק, שבשכר שרות קל של רכיבה מביתו למקום עסקו הנבואי ובחזרה יסכים לפרוש עליו את חסותו מפני כל גנב ועריץ, ואולי גם ירחמהו ויקצה לו מקום־לינה ואלומת־קש בחצרו.

הוא שמח כל כך במחשבתו זו שהגה, עד שקריאת־גיל פרצה מגרונו והמערות המסתעפות לתוך עמקי ההר נתנו הד אדיר לקולו, שפרץ וגלש מתוך פתח המערה ונתגלגל בגבורה על פני כל הסביבה.

לעומת קריאתו זו ענו גם הפעם, בדיוק כמו אמש, נעירות חמורים מכל צד ועבר, אלא שהפעם הלכו וגברו הקולות לפאת מזרח והפעם לא היתה בקולות הללו אותה העצבות המרה ואותו יגון הגעגועים, כמו אמש בשעת השקיעה. להפך, היתה זו צהלה חיה, תרועת ששון תאותנית, תביעה עגבנית לאהבה, דרישה בשלום הבוקר הצעיר והרענן.

עוד טרם דעכה הסומפוניה הכבירה של קולות החמורים המברכים לבוקר, והנה קול צעדי אנשים נשמע ליד פתח המערה ובין הקולות הרגשניים, המדברים בצעקנות, הבחין מחלוף בבירור את קול נגימה אשתו:

— נראה־נא גם בתוך המערה הזאת, שמא מסתתר הוא בתוכה?

רעדה עברה בכל גופו של מחלוף: אשה זו עלולה להכיר את בעלה גם בהיותו בצורה של חמור!

הוא נתכוץ ככל יכלתו בתוך פנת האצטבה שלו, אולם חרף החשכה השוררת במערה, הרגיש בו אחד הנערים, והוא התפרץ בקול:

— הנה החמור!

זה אחר זה נכנסו לפנים המערה שלשת בניו, אשתו נגימה ואחדים משכניו. מחלוף השתאה, שמבין שכניו הטובים לא היה אף אחד, שנלוה לאשתו בחפושיה אחרי בעלה. היו אתה דוקא השכנים הבוגדים, הולכי־הרכיל הגדולים ביותר שבשכונה, שקוו כנראה למצוא את מחלוף בקלקלתו, למען יהיה להם חומר לדוש בו בשעות הפנאי בשבתות בין סעודה לסעודה.

בינתים נסתכלו ילדיו בכל הכוכים ובכל פנות המערה, בחפשם אחרי אביהם. הם נכנסו ובאו לתוך מחילות המערה המסתעפות בתוך הסלע. כנראה הרגישו הילדים, שחמור זה, אשר מצאוהו ללא בעלים כאן, עומד באיזה קשר נסתר עם אביהם, והם קוו למצוא אותו בקרבת מקום.

ובינתים התפתח בין אשתו ובין השכנים שליווה ויכוח, אשר מחלוף הקשיב לו בקשב רב, כי גלה לו את כל מה שחשבה אשה זו על־אודות בעלה כל הימים.

— אכן — אמרה נגימה בקולה הצעקני, הקורא תגר על כל העולם כולו — אכן גם חמור הכין לעצמו, כדי לברוח מכאן וכדי לפרוק מעל שכמו את עול

הפרנסה, חובת הבעל והאב, על מנת לסדר לו חיים נוחים ולשוטט לו כצפור חפשית על פני ארץ.

והשכנים לא אמרו ולא ניסו כלל להחליש את דעתה זו. אחד מהם הוסיף:

— תמיד אמרתי, כי מתחת למסוה הצנוע של כבש נכנע ורך מסתתרת בריה מלאה תאוות ותשוקות.

— מים שקטים יטמנו מצולות. — הוסיף שכן אחר. — זכורני, שפעם אחת פגשתיו בעיר העתיקה, במרחק לא גדול מסמטת ה„זויה".

בלבו של מחלוף נתעורר חשק גדול להטביע את חותם פרסותיו האחוריות בפניו של השקרן המנוול. כנראה, גם נגימה הרגישה, ששכנה הרחיק הפעם בהגזמותיו המחוצפות, כי היא ענתה מתוך כעס ובוז:

— שקר! הלואי שתחנק בדבריך, הולך רכיל זקן שכמותך!

— סוף סוף אשה — חשב מחלוף בלבו — גוף אחד ונשמה אחת!

— אולם — ניסה שכן אחר להטות את כוון הדברים לצד אחר — האמת ניתנת להאמר, כי מציאותו של חמור זה דוקא בתוך מערה זו חשודה היא מאד. אין לאיש מתושבי סנהדריה חמור שכזה, ומאין הגיע פתאום למערה זו? אין זה כי הכין לו מחלוף את החמור הזה על מנת לברוח עליו ליפו או למקום אחר.

— ואני לא כן דעתי; מובטחני, שחמור זה הוא ולא אחר שרעה אתמול בשדות החטה של אנשי כפר בני חנינא, והוא אשר חבט לפלח השומר על השדות. חמור זה, לדעתי, ברח מבעליו ותועה בשדות וחזקה עלינו לאספו לשכונתנו, ועד שלא ימצאו בעליו הנכונים, הרשות בידי הצבור שלנו להשתמש בו חלף המזונות שנתן לו.

האיש, שאמר את המלים הללו, היה עזרא מזרחי, ספרדי שבא לירושלים לפני שנים רבות ושנתעשר מגידול עזים, אשר חלבן היה נמכר במאה שערים ובשכונות שמסביבם. הוא היה מחברי הועד וידע לנצל כל ענין צבורי להנאתו, ולכן הרגישה מיד נגימה, כי יש בדבריו התקפה ברורה על החמור, שנמצא לאין בעלים במערה. אבל נגימה לא היתה מאותן הנשים, שקל להערים עליהן. היא נשאה את קולה הצעקני במחאה נמרצת:

— מה, רוצה אתה להפוך את צרתי וצרת ילדי לעסק צבורי? האם חושב אתה, שיש כאן מעין צנור המים הממשלתיים, שהצלחת להפכו לענין המכניס רווחים לך ולנו בכיה לדורות? רוצה אתה לזכות מן ההפקר גם בחמור המסכן הזה, אשר אין ספק, כי שייך הוא לבעלי?

עזרא מזרחי גם הוא לא טמן לשונו בושט, והוא ענה את אויבתו מלים נמרצות, וכיון שלא חסרו לשני הצדדים חסידים נלהבים, נתעוררה קטטה חריפה, שתוצאותיה מי ישורן, אלמלא קרה מקרה מיוחד במינו, ששם קץ לקטטה.

למקום נזדמנו תלמידים ותלמידות של אחת הכתות הגבוהות מן הגימנסיה התל־אביבית, בהדרכת המורה שלהם, אשר באו הנה לרגלי טיול, לראות בין שאר עתיקות ירושלם גם את קברי הסנהדרין.

המורה, אדם בשנות העמידה, בעל כתפים רחבות וכרס האומרת כבוד, שאל

מיד לסבת הקטטה, ואחר שמעו את טענותיהם של שני הצדדים, הוציא את פסק דינו, כשהוא מסנן בחשיבות מלה אחרי מלה:

— לדעתי, אין כאן שום מקום לקטטה. לגברת הזאת — הוא הצביע על נגימה — אבד בעלה, המפרנס היחידי למשפחתה, ובחפושיה אחרי בעלה מצאה את החמור הזה; לדעתי, אשה אשר אבד לה בעלה ומוצאת במקומו חמור, זכאית להשתמש בו לצרכי פרנסת ילדיה, ואין כאן מקום לפרנסי הצבור להתגדר בו. וכיון שלנו קרה פה מקרה, שאחת הבחורות שלנו נפצעה ברגלה וזקוקה לבהמת־רכיבה, כדי לחזור לבית קרוביה הגרים בשכונת קרית שמואל, טוב ויפה יהיה, אם יבוא הבחור הזה, שהוא בן הגברת הזאת — הוא הצביע על מאיר, בנו בכורו של מחלוף — והוא יחמר בו, עד אשר יביאנה אל בית קרוביה, ואנו נשלם את שכרו בעין יפה.

— ואדוני המגן על זכויות הצבור — הוסיף בפנותו אל עזרא מזרחי — ודאי לא נעלם מעיני כבודו, כי חייב הצבור בדאגה לגורל העגונות הנמצאות בקרבו, ולכן מן הדין הוא, שבנה בכורה של העגונה יצא להרויח בבהמה שנזדמנה לה ושלפי הרגשתה עומדת היא באיזה קשר מסתורי עם בעלה הנעלם.

לדבריו הנכוחים של המורה הסכימו כל הנצים כמעט בלי־אומר. בינתים מלאו הבחורים והבחורות את כל הסביבה בפטפוטיהם העליזים ובשאונם; אחדים מאנשי השכונה הראו להם את מערות קברי הסנהדרין ואגב כך נכנסו בשיחה אתם והקטטה, שכבר עמדה לפלג את דרי השכונה לשני מחנות אויבים, נשכחה מלב.

הילדים חזרו מחפושיהם במעמקי המערה וממראה פניהם הכירה בהם נגימה, כי כל חפושיהם היו לשוא. בכל המערה לא היה כל סימן, כל חפץ אשר יגלה את עקבותיו של מחלוף, אף על פי שבלבה הצדיקה נגימה את הדברים, שנאמרו על־ידי השכנים ואושרו על ידי המורה הזר, כי מציאותו של החמור כאן עומדת באיזה קשר מסתורי עם העלמו של מחלוף.

בינתים הגיעה הבחורה שנפצעה ברגלה, כשהיא נשענת על כתפו של אחד מחבריה; נגימה מהרה להביא מעט מים קרים ומטליות־בד נקיות וחבשה את פצעה, ומאיר הביא אפסר עבה וחזק מהבית וקשר בו את החמור.

תלמידים אחדים עמדו מסביב לבחורה הפצועה והשתדלו להפיג את כאבה בדברי הלצות. אחד מהם שאל את מאיר:

— האם יודע אתה את הדרך לקרית שמואל?

— בודאי!

— נו, נקוה שלא תביא את דניה שלנו לגיא בן־הנום במקום לקרית־שמואל — אמר הבחור בהפרדו מעל הבחורה — ואת, דניה, סלחי לי שבגלל עקשנותי גרמתי לך להתקל באבן ולהפצע ברגלך!

— אינני סולחת ושמחה אני מאד להפטר ממך, אף־על־פי שאני מפסידה את הטיול כולו בגלל זה! אבל יש לי תנחומים בחברת הבחור היפה הזה, ואף־על־פי שנראה הוא כבן לאחת מעדות המזרח, בטוח אני, שיתנהג אתי ביתר נמוס ממך.

מאיר הסמיק לכל רוחב פניו בשמעו את תהלתו מפי הבחורה. רגעים מספר הלך בצד הרוכבת, כשאפסר החמור בידו, ולא מצא עוז בלבו לפנות אליה במלה. רק בהגיעם בקרבת מגרש המכבי, שאל אותה, אם אין הישיבה על גב החמור בלי אוכף מכאיבה לה.

— הו, לא! רגילה אני ברכיבה בלי אוכף, ולא על חמורים, אלא על סוסים. יודע אתה, בת אכר אני. בחדרה יש לנו שדות וכרמים ופרדס, וגם אורוה עם פרדות וסוסים. אוהבת אני להתגנב אל האורוה בלי ידיעת אבא, להוציא את הצעיר והפרא ביותר שבסיחים ולדהור עליו אל שפת הים, עד לקיסריה ועוד הלאה. אבא מתנגד מאד לרכיבות אלו, ופעם אסר על יחיה, הסיס התימני שלנו, להרשות לי את הכניסה לאורוה, ויחיה היה סוגר את האורוה על מסגר ולוקח את המפתח אתו לעליתו. ומה עשיתי אני? יודעת אני לחקות באופן נפלא את קולה של ימימה, אשת יחיה. רואה אני, שהגיע הזמן לתת שעורה לסוסים, והשעה שעה 11 בלילה. אני מתגנבת עד לעליתו של יחיה, משרבבת את שפתי וקוראת: יחיו, הי! — מן העליה עונה קולו של יחיה: מה את רוסה, ימימו? ואני עונה לו שוב במבטאה התימני של ימימה: חאת אל מופתח (תן את המפתח), רחמנות על הבהמות! מיד משלשל יחיה את המפתח דרך פתח העליה ואני פותחת את האורוה, מוציאה את הברוד החוצה והַידה לשפת הים! כל הלילה רכבתי על שפת הים, וכמעט שעד לחיפה הגעתי. היה ליל־ירח נפלא, כשבוע אחרי תשעה־באב; רק לפנות בוקר שבתי הביתה, החזרתי למקומו את הסיח העיף, והנחתי את המפתח על חלונו של יחיה. התגנבתי אל חדרי והחלפתי את תלבשתי, כאילו רק הרגע קמתי משנתי. יוצאת אני אל החצר, והנה אבא עומד בפתח האורוה וקורא בקול נרגז את יחיה: מה זה עשית הלילה? הסוסים שוב רעבים, שוב ישנת כהרוג ולא בא אוכל אל פי הבהמות כל הלילה. — לא נכון, אדון יצחק — עונה לו יחיה — הלא ימימה נטלה ממני בעצם ידה את המפתח, כדי לתת שעורה לסוסים! ימימה מעמידה פנים תמהים: אני? — לא אַת? אך הנה נופל מבטו של אבא על הברוד:— מה זה? הלא הברוד עיף, כאילו חרשו בו רק עתה חמשים דונם שדה! מי הוציא את הברוד מהאורוה? — אף אחד, אדון יצחק — מנסה יחיה להצטדק — אף אחד לא הוציא את הברוד ממקומו. ימימה, האם לא לקחת ממני בלילה את המפתח לתת שעורה לסוסים, ולא אַת שהנחת אותו על חלוני? ימימה מביטה על יחיה במבטה הטפשי ואומרת בקול חנוק למחצה: כן, כן! אבל אבא מוציא את הברוד לחצר, כשכל עורו מהביל מזיעה, ומראה את פרסותיו השחוקות. סטירת־לחי אדירה מצלצלת על לחיו של יחיה, כי לא יוכל להכחיש, שהברוד הוא אמנם עיף. ובינתים אני מתרחצת ליד הבאר ומפריחה בקול רם אגלי־מים משפתי, כדי לכסות את הצחוק המתפרץ מגרוני.

מאיר, וגם מחלוף, הקשיבו בהתענינות כה מרובה לספורה של דניה, שלא הרגישו כלל, כי עמדו מלכת. ובראות דניה, כי מאיר מפנה את החמור לקראת שכונת הבוכרים, עכבה אותו בשאלה:

— האם מכיר אתה את ההרים בסביבות ירושלים? אגיד לך את האמת,

שאין אני נחפזת אל אותם הקרובים בקרית שמואל. אוהבת אני את הסלעים הקדמונים האלה ואפילו הקוצים שביניהם נעימים לי יותר מחברת הקרובים.

— רצונך, אביאך לשכונת קרית שמואל בדרך שרובה סלעים ובקעות ומיעוטה בתים, אלא שהדבר יארך במקצת, — ענה מאיר.

רגע קצר הסתכל מאיר בעיניו השחורות־החולמות, שהיו דומות מאד לעיני אביו, ישר לתוך עיניה החומות־מפזזות של דניה, והוא הרגיש, כי דבר־מה ממלאהו תנועה ושכרון, כאילו אך זה עתה שתה כוס יין לוהט. אך הוא השפיל מיד את עיניו, כאילו רצה להסתיר בקרקע את המבוכה המאדימה את פניו, אבל היא הרגישה בדבר, ובפשטותה המקסימה שאלה:

— אולי רוצה אתה לרכוב אתי יחד על החמור? יש די מקום לשנינו.

— לא, תודה רבה! טוב לי להלך בצדך. מלבד זאת מפחד אני, שמא אגע בפצעך ואכאיב לך, וגם לחמור יקשה לשאת את שנינו.

— אבל אין אתה מפחד מפני הבריות, לא?

— מה אפחד? מה יעשו לי?

— וגם לא מפני?

— מה לי לפחד ממך, האם נמרה אַת?

היא צחקה בקול רם, כאילו פעמוני כסף שפכו את צלצוליהם על פני הבקעה.

— אתה באמת מצחיק מאד; ובכן — אין אתה רוצה לרכוב אתי יחד על חמורך? אם כן ארד ונלך שנינו ברגל.

— אבל הפצע שלך!

— שטות! החושב אתה באמת, שזה ענין? פשוט נמאס לי כל הטיול הזה עם הכתה הטפשית הזאת, ואלמלא זו השנה האחרונה, הייתי מזמן בורחת מן הגימנסיה. אבא רוצה דוקא לעשות אותי לאשה מלומדת, שכן, לפי דבריו, לא אוכל לעולם להיות לאשה נאמנה לבעלה או לאם טובה לילדים, וזה מפני שרועה רוח אני ואין ראשי עומד במקומו הנכון.

היא צנחה בינתים מעל החמור וצלעה אך מעט בצעדה על ידו.

— יודע אתה — מה שמך?

— מאיר.

— יודע אתה, מאיר, אין אני אוהבת את הבחורים האשכנזים. יותר מדי למודים הם לשקר משחרית נעוריהם, שאפשר יהיה לדבר אתם בלא לב ולב. גם יותר מדי הם מפונקים, וכולם נראים לי כילדות. אבל אתה, האם לא תימני אתה?

— לא, אני נולדתי באורמיה אשר בפרס, בן חמש הייתי בבוא אבא שלי מפרס — לפני שתים עשרה שנים.

— תהיה מאשר תהיה, אתה מוצא חן בעיני. אף־על־פי שיש בך איזה רוך נפלא, ואין בך אפילו העמדת פנים של גבורה, הרי גבר אתה במלוא מובן המלה. מה היית עושה, למשל, אילו התנפלו פתאום עלינו שודדים במקום הזה?

— אינני יודע, מה הייתי עושה. ודאי הייתי עומד בפניהם ככל יכלתי, בכל אבן הבאה ביד ובאגרופי הקמוצים. אבל למה את שואלת את זה? נמצאים אנו בסביבתנו ואין כל סכנה כאן.

הם הלכו בשביל התלול, הזרוע אבנים, הנמשך בין שדות המיסיון הגרמני של שנלר ובין שדות ליפתא. המון גדול של חסידות הופיע בשמים ופניהן לצד צפון; מגרונן התפרצה מדי פעם בפעם צריחה אדירה:

— טאלאק, טאלאק, לק־לק־לק...

— האם אין אתה מתקנא בצפרי השמים? — שאלה דניה, כי היתה בה תשוקה עזה להפוך את שתקנותו של הבחור החולם הזה, הממהר, אחר כל מלה שהוא מוציא מפיו, להסגר שוב כאותו השבלול בתוך קליפתו.

אבל מאיר הסתכל בעיניו התוהות זמן רב בלהקת הצפרים ההולכת ונעלמת באופק הצפוני, ורק כעבור רגעים הסב את פניו וענה:

— לא, אין אני מקנא בעופות השמים לכנפיהם. אם למהירות הגוף, הן יש לאדם דברים העולים בהרבה על מהירותם של בעלי הכנף. ואם למהירות בכלל, היש דבר העולה על המחשבה?

— ועל מה חשבת אתה ברגע זה, האפשר לדעת?

— חשבתי ברגע זה, אם פעם יהיה לי בחיי דבר־מה כה יקר, כה נכסף, כאותו הדבר שאליו נמשכים עופות שמים אלה במתיחות כל גופם, במעופם דרך הרים, מדברות וימים, דרך מלאה סכנת נפש וכליון עולם, — הייתי גם אני הולך וחותר אליו בכל כוחות גופי ונפשי, עובר ארצות וימים ומעמיד את עצמי כל רגע בסכנה, עד השיגי את חפצי...

כששקע הפעם מבטה של דניה בעיניו החולמות, הלוהטות משלהבת טמירה, הרגישה, כי בלבה צלל דבר מה כבד־תעלומות, כאילו נכנסה לתוך נפשה יונה לבנה ובפיה בשורה הרת־עתידות. הכרה זו נתפשטה כאש בכל אבריה והיא חשה פתאום לאות מוזרה. הפצע שברגלה החל דוקר שוב לאחר ששכך זמן־מה, והיא מהרה לעלות על החמור.

הם עברו את רחוב יפו בקרבת בית־הזקנים הספרדי, עברו בשכונות החדשות אשר מצפון למחנה־יהודה, אך לא נכנסו אל בין הסמטאות הצרות, אלא הלכו במורד המערבי של הבקעה הארוכה, ההולכת ומתרחבת לקראת עמק המצלבה.

הם הלכו במורד ההר הרקום כלניות ופרגים אדומים. כל המורד הזה, הנראה בשאר ימות השנה כמדבר־סלעים שומם, היה מרופד עם פרוס האביב בשטיח מרהיב־עין של ירק רך כקטיפה, המלטף את החושים. הרחק בעמק, מתוך מסגרת ירוקה של ארנים ירוקי־עד, בצבצו מגדליה וחומותיה של המצלבה.

השמש היתה כבר קרובה לפסגת עליתה דרומה, כשהגיעו אל העמק. בין העצים אשר בחורשה, בעפאים ובעשבים היה רחש החיים עתיר ודשן בשעה זו המלאה שמחה. בתוך סבכי ההדס שבמורד ההר ישב חבוי אחד המנגנים מבעלי־הכנף ומדי רגע ברגע השמיע את קריאתו הצודדת למרחק:

— סיוית, סיוית, וית־וית־וית...

ומעברו השני של המנזר ענה לעומתו קול בת־זוגתו, כאילו מתרשלת וכאילו מחכה לפתויים יותר נמרצים, לשירה לוקחת יותר את הנפש: —

— ויתיו, ויתיו, תיר־תיו־תיו...

— עוד היום גדול — אמרה דניה בצנחה מעל החמור — נפשי סולדת למחשבה עצמה, לבוא כעת לבית דודתי. הם ירימו קול צעקה לשמע הפצע שנפצעתי ויתחילו לרוץ מסביבי כמטורפים. עוד היום גדול! אנו נקשור את הפילוסוף שלנו אל אחד העצים ונגוח קצת על העשב. הלא כאן נפלא! מסופקת אני אם הכתה שלנו תמצא בכל טיולה מקום כל־כך מלבב, פנה כל־כך מלאה שקט וריח חורשה נעים כזה...

הם ישבו תחת אחד העצים ומאיר, שצנח בריחוק של צעד אחד מדניה, היה מוכן לשקוע בכעין עצבות, אלמלא דניה, שהושיטה את ידה אליו ושאלתו, כשצחוק שובב מרקד בין שפתיה:

— למה אתה מתרחק כל־כך ממני, בחורי הנחמד; נראה, שבכל זאת מפחד אתה ממני, מה?

ובאמרה זאת זרקה את שתי זרועותיה האחוזות זו בזו על ראשו של מאיר ותרכינהו אליה בכל כחה.

— אַת רוצה, שאשק לך? — לחש לה ושפתיו נגעו כמעט באזנה.

כאמור היה מחלוף, הרוכל מאורמיה, אדם ענו ושקט, שבחיי נפשו כאילו נעדרו לגמרי כל סערות איתנים; על כל פנים, לא טולטל טלטולי נפש קשים, כדרך צעירי דורנו, אשר ימי נעוריהם מלאו מהפכות, הריסת תחומים ומנהגים, מלחמות ונפתולי רוח ורגש; הוא היה אדם, שהלך תמיד בדרך החיים, כפי שהובילוהו הם בנחשולם.

אמנם גם הוא, בטרם נרתם בעול החיים האכזר, בטרם כפף את גבו לעול הרדיפה אחר הפרנסה לביתו, עברה עליו תקופת נוער תוססת וסוערת, אם כי קצרה כחלום ליל־קיץ — הלא היא התקופה, אשר חזר בה אחרי נגימה אהובת־לבו.

אולם עד מהרה קשר העולם קשר נגד השנים. לא ארכו ימי התעלסם בחורשות ובגיאיות, על מימי האגם ואייו. ההורים הרגישו עד מהרה בכל המתרחש ולא ניסו כלל להפריע לזוג הצעיר ולהלחם בהם. אדרבא, בכל לבבם אמרו לסייע להם: במקום הציד הנלוז בשדה וכר, תחת כפת השמים הכחולה, קשרו אותם לעולם תחת חופת הנשואין.

אלא — לאחר שקשר ביניהם החוק, לאחר שנתבודדו שניהם בדירתם ולאחר שעמד להולד מאיר הבכור, ראה פתאום מחלוף, שכל האנשים הללו, שהיו נראים לו קרובים כל־כך לפני החתונה, הפנו לו לפתע את ערפם:

— „לך עדור באשפתך!"

וכך נאלץ לאחוז בידו את נטל המרכולת הכבד, לעמסו על כתפו ולחזר כרוכל על הכפרים שמסביב לאגם אורמיה. וכך, לאט לאט, בלי שהרגיש בדבר, נשתככה בלבו סערת ההרגשות, אשר מלאה לפנים את כל חדריו, ותפנה את

מקומה לאותו השקט הקהה, לאותה הכניעות של בהמת־משא, המישירה ללכת לפי המלמד. שום דבר בעולם לא היה עלול להזיז אותה השלוה הקהה שבנשמתו. אפילו כשגמר בלבו לעזוב את מקום־מולדתו על מנת לעלות ארץ־ישראל, כשבלבו תססו הרגשות נעלות, הרגשות שנשתלו בנפשו בידי הדורות — אהבת קדמונים לארץ הקודש ושאיפת הגאולה והתשובה והגעגועים לחיי חופש וטהרה בארץ אבות, — אף־על־פי שלבו עלץ אז מגיל ואמר לפוצץ את סגור חזהו, הרי נשאר העול הכבד על כתפיו, ותמונת חייו נשארה כמקודם — חוזרה משעממת על אותה מסכת החיים שבפרס.

והנה עכשו, כשההתפתחות המוזרה של כל גורל חייו המירה את צורת גופו, טלטלה אותו ממסלולו הרגיל והגיעה אותו לנתיבות חדשות, כשעל־פי מקרה היה הוא בעל־כרחו למכשיר בידי בנו זה, לעד־ראיה לקורות אהבתו הראשונה, התבונן וראה, כי בנו זה עושה את צעדיו הראשונים בימי עלומיו כמעט באותה צורה, שעשה הוא את צעדיו בימיו.

הימים ההם עמדו כעת פתאום לעיניו בהעתקה ממש. ושוב רחש מחלוף תודה מעמקי הנפש לגורלו המוזר, שכך עשה לו, ושהרשה לו, על ידי מה שהלביש אותו בצורה פגומה זו של בהמת־משא, להתבונן למעשיהם של הזוג הצעיר.

כמוהו לפנים, ממש כמוהו, קטף מאיר בנו ענפים הרבה מעצי המימוזה ומן האקלפות, ובאמנות מפליאה ממש בזריזותה ובבטחונה קלע מהם מחצלת ירוקה ורעננה, אשר מתח אותה בין שני ארנים גבוהים, באופן שנוצרה סוכה מענפים ירוקים, שבה הסתתר עם דניה.

גם במחשבתו הוא עלה אז הרעיון, לראות בסוכך הירוק ההוא חופה ארעית, חופה של קידושין, לא כאותם הקידושין המוכרים על ידי הדת, — קידושין במבט עין, בהולם לבב ובנשיקה, קידושין שאינם סובלים כל עדות נוכחת וכל התערבות מצד איזו סמכות שהיא, מלבד סמכותו של שר האהבה, המשדך בין שני לבבות צעירים בדממה, בבדידות של פנים מול פנים, בשבירת ענפי העצים חלף שבירת כוסות.

מה יקרו רגעים אלה למחלוף, שבהם התבונן לטכס הטבעי הזה של ארושין מוקדמים, טכס מלא מסתורין ועתיק כימי עולם!

מאיר קשר טבעת מגבעול של עשב. הטבעת היתה קטנה ורק על קצה הזרת של דניה עלתה בקושי.

הוא לחש דבר־מה על אזנה של דניה ומשפתיה התפרץ צחוק לבבי, שנשפך כפעמוני־כסף על־פני הבקעה.

— האם לחש על אזנה את המלים „הרי אַת מקודשת”? — הרהר מחלוף בלבו.

לרגעים נדלקה בלב מחלוף כעין קנאה באשרם של שני הנאהבים, שהתמסרו זה לזה בכל רגש הגיל הממלא את נפשם. הוא הרהר:

— חכה, גם אתה ידידי תפול בפח! עכשו עוד כולך גיל הנך, אך לכשתרותק בעבותות החוק, כשסבל החיים יכלא את רגליך ויתוה להן את התחום המגיע להן,

אז ישוך הסער המתחולל כעת־בקרבך, ואולי גם אתה כמוני, ממש כמוני, לכשתראה באחור מועד, כי קרובה צורת גופך לצורתה של אותה חיה המלבישה אותי כעת, תתקומם לשוא לגורלך!...

אולם לעת עתה היה מחזה הזוג האוהב כל־כך מלבב, כל־כך משמח את רואהו היחיד, ותקופת האושר, שנגוזה מזכרו של מחלוף זה קרוב לעשרים שנה, כל־כך חיה וברורה קמה לעיני בשרו ממש, עד שלבו צהל בקרבו מגיל, קריאת חדוה פרצה מגרונו, והוא מתח בכל כחו את האפסר הקושר אותו אל האורן, עד שנתבקע בקלות כפתילה בהריחה אש.

מאיר ודניה ראו בהנתק החמור מעל אפסרו, אך לא עלה על דעתם כלל ללכת לתפשו — כל כך שקועים היו בשיחתם ובהמתקת סודם.

וגם מחלוף לא חשב כלל לברוח מהם. הוא רק שמח כעת עוד יותר, בהנתן לו האפשרות החדשה להתבונן מכל הצדדים אל הזוג הצעיר. הוא סבב מתוך כרכורים מצחיקים סביב להם; לפעמים היה עולה קצת במעלה הגבעה לטעום מהאויר הבשמי, המתמר בין גזעי הארנים, ולפעמים היה קוטף גבעולים מספר מהעשב העסיסי המרפד את הסלע; ובתוך כך היה מתעכב לפעמים, כדי להסתכל ממרחק־מה אל שני בני־אדם צעירים אלה, שחופת הירק אשר מעל לראשיהם וחופת השמים הנשקפת מבעדה היו, חוץ ממנו, העדים היחידים ליום אשרם הרב שבכל ימי חייהם.

והם גם הם נסתכלו לפעמים בתנועותיו ובהליכותיו המשונות, שמחו וצחקו בקול רם לכרכוריו המשונים ולעיניו המביעות הרגשות אנושיות ממש.

פעם אחת, כשהשקיע מאיר לרגעים ממושכים את עיניו באישוני עיניה של דניה, שכהו פתאום כמו מתוך התעלפות אושר, — הרגיש פתאום, שהחמור התקרב אליהם והתלה את ראשו השעיר סמוך־סמוך מעל לראשו.

מאיר הרגיש במבטה המוזר של החיה, כאילו אביו או אמו עומדים עליו להזהירו, והוא הבין את האזהרה:

— לא עת שטויות עכשו! השמש שוקעת במערב ועליכם לשמוע לקול התבונה ולחזור איש לביתו.

מאיר התעשת חיש, אחז את צוארו של החמור, החזירהו אל האפסר, ודניה תקנה את שערות ראשה הפרועות וישבה על גב החמור.

כעין צעיף רקום ביד פלאית מאבקת זהב השקיעה, צעיף אנין שאינו נתפס לעין, כסה את גבעותיה של ירושלים, בצאתם מבקעת המצלבה. קרני השמש השוקעת קרעו את הצעיף פה ושם לסחבות־זהב ענקיות, שנתלו מראשי המגדלים או עטפו ככפיות שקופות את השכונות הנשאות של העיר.

— מה טוב, שקמנו והלכנו. אני אוהבת אותך פי כמה! בראשונה חשבתי רק להשתובב קצת; כעת רואה אני, כי הכית שרשים בלבי. אכן לא מקרה הוא פגישתנו בבוקר זה. אתה תהיה שלי ואני שלך, לעולם. האם תשכחני, מאיר?

— האם יכול אדם להתכחש ליום הולדו כל עוד חי הנהו? הן אני נולדתי היום לחיים חדשים.

מעל ראשי הזוג התעופפו להקות יונים וכנפיהן הרועשות בהבהוב של עוז כאילו הפיצו זיקי־אור בקרני־השמש האחרונות. מחורשת הארנים הגיעו ציוצי עגבים מפי פשוש פעוט, כתפלה עקשנית לאהבה, ולעומתו ענתה בהברות־שיר מקוטעות בת־זוגו המסתתרת אי־שם במרחק. סנוניות שחורות רבות לאין־ספור התשוטטו ברום, ומדי פעם בפעם היו אחדות מהן מנמיכות את מעופן ומחרידות לרגע את האויר השוקט בקול צפצופן המקוטע.

בית קרוביה של דניה היה באמצע השכונה קרית שמואל. הם עמדו ליד גדר של תיל דוקרני והחליפו בחפזה את מלות הפרידה האחרונות. הם הבטיחו לכתוב זה לזה, וכשבת מאיר על חמורו לרכוב הביתה שמע מאחריו את ברכות השלום, שהחליפה דניה עם קרוביה. עוד רגע מעט וצללי הערב כסו את השכונה מעיני המתרחק.

עצבות השתררה בלבו של מאיר עם התקרבו לשכונת סנהדריה. הוא הרהר בגורל אמו ודאגה חלחלה בנפשו לגורל אביו. האם ימצאהו בבואו הביתה, או גם הלילה יהי ליל נדודים וחפושים?

בקרבו אל ביתו לקחה אזנו עוד למרחוק את קולה הבכיני של נגימה אמו. מאיר הבין, שכל החפושים היו גם היום ללא תוצאות. ובהכנסו לחצר הבית נתגלה לעיניו מחזה עגום מאד. הבית היה ריק וכל דלתותיו פתוחות לרוחה. התרנגולות נכנסו למטבח וטילו בשני חדרי הדירה, בנקרן כל דבר אשר יאכל. שתי העזים, אשר לא נחלבו במשך כל היום, היו משוטטות בחצר בפעית עצבון מעוררת רחמים, החלב נגר מדדיהן ארצה ומתלוב הקטן בכה בקול צרוד, שהעיד, כי הרבה לבכות היום, בלי אשר שעו לקול זעקתו.

למראה העזובה והמעצבה השוררות בכל הבית נעכרה רוחו של מחלוף, שהיתה אך לפני זמן מה מרוממת, וזכר הנאתו, שנהנה מהטיול היום הזה, פג כעשן ברוח; הוא הרים את ראשו לקראת מערב, ומאי יכלתו לעזור ולפעול דבר־מה כנגד האסון המתרגש על ביתו, נשא את קולו בקריאת יאוש, ומגרונו יצא הסלסול החמורי המלא עצבון ופחד, ונדמה היה לו, שהחמורים, העונים לעומתו ממרחק מכל צד ועבר, גם הם משתתפים בצערו ומבכים אתו יחד את מר גורלו.

— מי יודע? — עלתה מחשבה בלבו — אולי כל אותם החמורים גם הם בני אדם הם, אנשים שעלתה בגורלם ליהפך לבהמה גסה כמוהו? מי יודע? אולי גם אלו מבכים את מעמדם האנושי שנהרס, אולי גם נפשם הם מתעטפת בגעגועים לימים הטובים, שהיו להם ושלא יחזרו לעולם?

הוא תר לו ערימת־שחת בפנת החצר והתמתח עליה. הוא עצם את עיניו לבלי ראות במראה ביתו הנחרב. לבו התחמץ ומעיו המו מצער. ולו היה מי שהוא מתבונן בו באותה שעה, היה אומר, שמעיניו נתגלגלו דמעות...

— הדה הוא!

יד גסה אחזה בקדקדו של מחלוף וטלטלתו טלטלה עזה.

מחלוף קם חיש מהר מרבצו.

בחצר עמד הערבי שומר השדות, שאתמול קבל את מנתו מפרסותיו, עמד פלח שני על ידו, משכניו בכפר חנינא, והיתה גם נגימה אשתו ושלשה בניו, ועל כולם — שוטר ערבי, המסלסל את שפמו בהבעת זעף.

— ובכן — שאל השוטר — אתה מכיר את חמורך כי שלך הוא?

— כן, — אמר הפלח השני — שלי הוא, אני מכיר אותו, חמור נקי ומצוחצח למשעי, שחור וחלק, שום משא עוד לא עלה על כתפיו, שלי הוא כחלב אמי הורתי!

מבין כל הנמצאים באותו מעמד לא הבין איש את הנעשה באותה מדת הבהירות כמו החמור. פה נרקמה מזימה, שעמדה לשלול מאת מחלוף את חירותו, מזימה, שנרקמה בלי ספק על ידי עזרא מזרחי, אשר הלך אל שומר השדות ותאר לו את החמור לכל פרטיו והסיתו להעמיד את אחד משכניו כבעל החמור המופקר, המסתובב בקרבת השכונה.

מחלוף הבין, שלא יועיל לו כלום, אם ינסה להתגונן או לברוח; הוא החליט אפוא לעמוד ולראות, איך יפול הדבר.

נגימה היתה יותר מדי עיפה ורצוצה מחפושיה כל היום ומרוב הדמעות ששפכה. היא לא נסתה כלל לעמוד על זה, שהחמור ישאר ברשותה. בעינים פעורות ללא כל מבע עמדה והסתכלה, כיצד מסתלק שכנו של השומר מכפר בני חנינא עם החמור הקשור באפסר שבידו.

מחלוף פחד בראשונה, שכעת יביאוהו לכפר הערבי, ושם יכלה בו ראשית כל השומר, שנחבט על ידו, את חמתו. אולם לא כן היה הדבר; בעברם ליד ביתו של עזרא מזרחי, עמד בעל הבית ליד הגדרה, כאילו חכה להם מכבר:

— אתה רוצה למכור את חמורך — שאל לפי תומו את הפלח.

— מכור אמכרנו לך — אמר הפלח — ובלבד שתשלם לי טבין ותקילין.

מחלוף הבחין את המבט הערמומי, המסתתר בזויות עיניו של הפלח.

בינתים הוציא עזרא מזרחי שטר של חצי לירה ותחבו לידו של הפלח. הלה אחז בקצהו השני של השטר וסרהב:

— מה, זה כל השכר בעד טרחתי?

— מה, האם שכחת את אשר הבטחתי לך? והאם שוכח אתה, שביום מן הימים יכול לבוא בעליו האמתי של זה ולתבוע את רכושו מידי. זה שכרך בטוח בידך, ואני מסכן את עצמי, עלול אני להפסיד לא רק את הכסף הזה, שאני נותנו לך, אלא גם להכניס ראשי במשפטים ובצרות שונות. שתוק אפוא, יא־מוסתפא, קח את הכסף ולך־לך בשלום לביתך. ואמור לכל אדם שבשכונתנו, שמכרת לי את החמור בחמש לירות.

כיון שראה הפלח, כי הוא סותם את כל טענותיו, הוריד את השטר אל חצנו ונסתלק.

עזרא אחז באפסר החמור והכניסו אל תוך דירו. שם הניח לפניו קומץ שחת ריחני ושעורה בלולה בפולים. הארוחה ערבה הפעם למחלוף. עזרא ואשתו, שנלותה אליו בצאתה מן הבית, הסתכלו בחיוך ערמומי, המהול בנחת מסותרת, בחמור

האוכל את שעורתו לתיאבון. אולם הם לא העלו כלל על דעתם, שהחמור הזה, המסתכל בהם בעיניו השחורות, מהרהר באותו רגע כדברים האלה:

— אמנם, זוהי „חתיכה" הגונה לגנב שכמותך, אבל בחיי ראשי, שאנקם ממך.

למחרת היה יום של ערב פסח. השמש קמה חדשה ורעננה, משתקפת ברבבות רסיסי הטל בשדות, ולמולה העיפה רוח האביב את ריחות פרחי־הבר אשר בנקיקי הסלעים.

נשי סנהדריה היו עסוקות בהכנותיהן לקראת החג. גדרות השכונה היו עמוסות בכרים ובכסתות ובשאר כלי־הלבן, שהוצאו לאויר. על הסלעים שבין הבתים ומסביבם היו פרושים חפצים שונים, החל מהספרים אשר בארונות ועד למעילי החורף, שהיה צורך לנער מהם את שיירי החמץ החבויים בין קפליהם. קול דפיקת המקלות החובטים באריג היה נשמע מקצה השכונה ועד קצה. הסיידים—כלומר, אנשים העוסקים כל ימות השנה במלאכה ארעית אחרת, אלא שלרגלי החג אחזו במברשות ארוכות־הידית, כדי לעסוק בעבודת הסיידות המכניסה רוחים בערב החג — הלכו מבית לבית וידיהם מלאות עבודה. מראה השכונה היה דומה יותר לכוורת של דבורים, אשר האויר סביבה מלא זמזום בלתי־פוסק, שפולח לעתים קרובות על־ידי הכרזותיהם של הערבים על כל מיני הסחורות העונתיות, שמכרו ביום זה ליהודים. זה מוכר חול נקי לזרות בו את הרצפות, זה פירות ובעיקר תפוחי זהב המובאים מיפו, זה זנגביל וכרכום ושאר מיני תבלין לימי החגים — סחורות שאינן ידועות לאשכנזים ושגם בתוך עדות המזרח הולך שמושן ונשכח מלב בעלות־הבית בגלל מנהגי המערב המתפשטים בהן. אפילו מוכרות־הירקות, היושבות כל ימות השנה בשוק של שכונת הבוכרים, יצאו הפעם לפשוט בשכונות, כשסליהן המלאים חזרת, חסה וכרפס ושאר ירקות, נשענים על ראשיהן, כאותה הכותרת על גבי העמוד.

גם בחצרו של עזרא מזרחי רבו השאון וההמולה. רבקה מזרחי אשתו היתה מסתובבת בחצר, כשידיה מלאות עבודה. בכל פעם היה אחד מילדיה מביא דבר־מה מן השוק: זה מביא מצות וזה מביא יין, זה ירקות ובשר מן הרחוב וזה רץ אל השוחט עם העופות. מעולם לא ראתה חצרו של עזרא מגדל־העזים תכונה עשירה כזו לקראת חג הפסח כמו השנה, ולכן היה לבו טוב עליו. הוא לא עבד בעצמו, אלא הכניס ראשו לכאן ולכאן, צעק, גער ונזף ותקן, כביכול, את מה שאשתו או אחד מילדיו לא עשו כהוגן, לדעתו.

מתוך כך היה עזרא מטפל בכל המוטב בחמורו, אשר זכה בו כמעט מן ההפקר. בכל פעם היה משגיח בעין פקוחה, שמנת השחת לא תחסר באבוסו, מזמן לזמן היה מוסיף לו מנה נוספת — גיגית מלאה קלפות תפוחי אדמה או סלקית, והיה מצטער כמעט בראותו, שהחמור אינו שם לב לכל המעדנים הללו ואינו זריז במלאכת האכילה.

כי מחלוף היה שומע מתוך כל השאון הזה של ערב פסח את קול אנקותיה של נגימה אשתו, אשר התיפחה חרש כל הזמן מתוך אפיסת הכוחות. מזמן לזמן

היה שומע גם את קולה הצעקני, בגערה באחד מילדיה בקללות, שהעידו על מצב רוחה המיואש.

לא יקשה אפוא להבין את מצוקת נפשו של מחלוף לשמע ההרס והחורבן אשר בביתו ואת בחילתו בשפעת המזון, אשר העניקו לו בעליו החדשים. בכל זאת היה טועם מזמן לזמן מן המעדנים המוגשים לו ביד כה נדיבה, יותר מתוך שממון־הרוח ועכור־החושים, הנגרם על־ידי העמידה במקום אחד, מאשר מתוך רעב.

בעצב ויגון עברו עליו ליל הסדר ויום הראשון של חג הפסח. ברוב בתי השכונה היתה השמחה שלמה, דבר לא נעדר מכל הדרוש לשמחתם של אנשים אלה, אשר בקרבתם ממש התיפחה אשה עגונה עם חמשת ילדיה, ואיש מהם אפילו לא העלה על דעתו ללכת ולנחם את האשה האומללה או להביא עזר לילדים השכולים מאביהם. אזני החמור שלו היו היחידות, שקלטו את קול יללותיהם, ולבו היה הלב היחידי, שהרגיש בצרתם.

הגיע יום חול־המועד הראשון והשכונה לבשה פנים חדשות. אנשי השכונה, אשר בשנים הקודמות היו גם בימי חול־המועד, כבכל ימות החול של השנה, ממהרים איש לעבודתו, כאילו החליטו בהסכמה חשאית וכללית לשבות ממלאכתם, כדרך הספרדים האמידים, והשתמשו בחג הממושך, כדי לחדש את מריבותיהם הישנות, להרבות את דברי הלעז והבדויות איש על רעהו, להביע בפומבי את תקוותיהם ותכניותיהם בחדשים שלאחר החג בקשר עם הקניות בתל־תפוח, ולבלות סתם את זמנם בשיחות בטלות.

כי אמנם נשתנו הזמנים תכלית שנוי. פדיונם של בעלי החנויות ובעלי סוכות־הירק שבשוק היה טוב מאד בזמן האחרון, בעלי המלאכה היו עיפים מרוב עבודה שלפני החג, ואפילו אלה, שרגילים היו לעורר את רחמי הבריות בתלונותיהם הנצחיות על רוע גורלם, לא הסתירו גם הם, שאָכן ימים אחרים הגיעו גם להם.

רחוב השכונה היה הומה מאנשים, נשים וטף. לפני הבתים ישבו פה ושם קבוצות מגוונות של בני־אדם, בהן תפשו מקום מרכזי גברים בשנות העמידה ונשים זקנות, אלו ואלו מוצצים מתוך קני הנרגילות המפיצות את עשן הטבק הריחני, ומסביבם פקעת תוססת של אנשים צעירים, פרחחים, בחורות ונשים צעירות וילדים מכל הגילים.

השיחות היו חמומות ורגשניות יותר מבכל השנים. פה ושם פרצו ויכוחים סוערים, שהיו מפלגים כל קבוצה לשני מחנות יריבים, וקולם הרועש הגיע למרחוק. על הנושאים הקבועים, שריבי המשפחות הנצחיים היו מספיקים להם שפעת חומר לא־אכזב, נוספו הפעם נושאים חדשים: קניות המגרשים בתל־תפוח ותכניות הבניה עליהם, דבר העלמו המסתורי של מחלוף הרוכל המסכן ודבר האסון שהומט על משפחתו. מעשה החמור שנמצא ללא בעלים, ושעזרא קנהו מאת מוסתפא הפלח מכפר בני־חנינא, ועוד ועוד.

בכל הדברים הללו היו הדעות מפולגות. איש איש והשערתו על מקום העלמו

של מחלוף. נמצאו אנשים, שאפילו התוכחו על זה, אם יש רשות לנגימה העגונה להנשא לאחר, אבל איש לא העלה על הפרק את דבר העזרה למשפחה האומללה.

כמובן, שלא חסרו גם עוררים על „קניתו" של עזרא את החמור המסתורי, כי ברור היה לכל אחד, שהענין אינו כלל כשורה.

ופתאום נשתתקו כל הקבוצות המתוכחות והכל הפנו את עיניהם לעבר אחד: בקצה השכונה הופיע אוטו פרטי קטן, אשר נעצר לפני ביתו של עזרא מזרחי ופלט מתוכו זה אחר זה את נחמיה מזרחי, אחיו של עזרא מגדל־העזים, את אשתו שרה ואת חמשת ילדיהם.

השכונה הופתעה ממראה האורחים החדשים הללו. הכל ידעו את נחמיה מזרחי מזמן היותו שותף לעסק העזים של עזרא אחיו. הכל ידעוהו בשם צ׳ינצ׳א (פשפש בספרדית) בגלל רזונו וביחוד, בגלל חזהו הדק, הדומה לקרש חלק — נחלת אביו החייט. לפני שנה היה מתגורר עם משפחתו בדירה רעועה, העומדת עדיין בחצר עזרא אחיו והמשמשת כעת דיר לעזיו, שהלכו ונתרבו. יחסו של עזרא אל אחיו היה תמיד רע מאד; הוא היה מתעמר בו, מעבידו עבודת־פרך וקוצב את מזונותיו בצרות־עין. ילדיו היו תמיד המלוכלכים ביותר בין ילדי השכונה, עיניהם — כעיני נחמיה עצמו — נפוחות־אודם וטרוטות ממחלת הגרענת. גם יחסם של בני השכונה היה יחס של בוז ולעג כלפי נחמיה זה, אשר תאות הבצע ואכזריותו של עזרא אחיו הורידוהו למדרגת עבד נרצע.

לפני שנה, בדיוק לפני חג הפסח שעבר, עזבו נחמיה ובני משפחתו את חצר אחיהם ואת ירושלים על מנת להשתקע בתל־אביב. היתה זו חידה בעיני הכל, וביחוד נפלא בעיני עזרא, מאין לקח נחמיה את הכסף בשביל העברת חפציו ובני משפחתו לתל־אביב. אמנם נחמיה עמד כסלע על דבריו, שהוא מעביר אותם בהלואה, שהצליח להשיג מאיש אחד עושה חסד, אולם הוא לא גלה את שם איש־חסדו, ועזרא, אף על פי שפשפש זמן רב בין כלי אחיו, לא הגיע לפשר התעלומה לעולם.

לא ארכו הימים ומתל־אביב הגיעו ידיעות שונות על מצבו של נחמיה. בראשונה ספר מי שהוא, כי הוא עם בני ביתו התגוללו ימים רבים בשוק מנשיה אשר ביפו ללא צל של קורה על ראשם ובעירום ובחוסר־כל, כשחפציהם נערמים בתוך אחת החצרות בשוק. אחר כך פסקו הידיעות לזמן־מה, ופתאום נשתנו מן הקצה אל הקצה: שמועות הגיעו, כי היה נחמיה לסרסור בקרקעות וכי עסקיו מצליחים בידו במדה יוצאת מן הכלל. אחד הודיע, כי ראהו נוסע בטכסי בחברת שיכים ערביים; אחר ראהו באחד מבתי הקפה המפורסמים בחברת סוחרים אמידים בעלי־כרס. ביחוד היה בן־שמעון הנהג, העובד בקואופרטיב להובלה, מביא ידיעות חדשות לבקרים על חייו של נחמיה, שלדבריו היה פוגשו לעתים קרובות בתל־אביב. פעם הודיע, כי ראה את שרה אשתו, כשהיא מפודרת ושפתיה משוחות בששר כאודם אבטיח; פעם הודיע, כי יש כבר למר נחמיה מגרש ברחוב הירקון וכי בקרוב עומד הוא להקים עליו את ביתו. יש להגיד, שרבים הטילו ספק באמתותן של כל הידיעות הללו, ועל כל פנים היו חושבים אותן למוגזמות לפחות פי־שלשה.

כעת הופתעו הכל, אפילו אלה, שלא היו חושבים כלל את בן־שמעון הנהג לשקרן.

נחמיה היה לבוש חליפה לבנה ומגוהצת למשעי, כדרך סרסורי המגרשים בתל־אביב, שערות ראשו השחורות היו משוחות למכביר בברילנטינה הנותנת ריח חריף למרחוק. שפמו, שהיה לפנים תלוי לשני עברי פיו ומכיל שיירי אוכל ואבק, היה מתנוצץ אף הוא וקצותיו פונים בשני סלסולים למעלה, כדרך הקצינים התורכיים. על חזהו, אשר השמין לא מעט, התנוצצה שרשרת־זהב עבה, אשר נתנה מקום להשערה, כי תלוי בה גם שעון־זהב. כתנתו אף היא היתה מגוהצת בעמילן למכביר וצווארונו הקשה היה קשור בעניבה נאה עם סיכה יקרה. אדם הבקי בסגנוני התלבושת היה מתקשה לקבוע, על פי איזו אפנה הורכבה התלבושת שלו, אבל אנשי השכונה ראו רק את סכום הכסף, שהושקע בה, והם שערוהו לסך המעורר רגשי כבוד.

הכל ידעו, כי שרה אשתו השירה את כל שערותיה כמעט לאחר לדתה את בנה הראשון ולא ראוה מעולם אלא כשראשה עטוף מטפחת דהה, שקשה היה לעמוד על צבעיה. כעת—הזאת שרה? על ראשה היתה עתרת של שערות סמיכות, שבתוכן התנוצצו מסרקות וסיכות משובצות יהלומים כוזבים. גם על צוארה היה ענק עשוי פלאטינה ומשובץ אבני יהלומים כוזבים. פניה מפודרים שכבה עבה, שמתוך הנסיעה וטלטוליה נתבקעה פה ושם וחשפה את העור המחוספס לאמתו — זכר לעבודת הפרך, שעסקה בה בהיותה גרה בחצר גיסה עזרא. גם השׂשר האדמדם שעל שפתיה בתמרק ובגדי המשי שעליה היו מעוכים מטלטולי הנסיעה הארוכה. אצבעותיה היו רצופות טבעות זהב שונות ומשונות ועל ארכובת ידה השמאלית היה צמיד משובץ כולו אבני־רמון כהות.

הילדים היו נקיים ועיניהם בהירות; פניהם דשנים ועגולים. גם תלבשתם היתה צעקנית, מכל מיני בגדי־צבעונין מתוצרת חוץ, הנמכרים בחנויות של תל־אביב.

בין־רגע היו האורחים לשיחה בפי כל אנשי השכונה. הכל מלאו את פיהם דברי הפלגה על עסקיו של האדון(!) נחמיה מזרחי, הכל השתאו לשנוי הכביר, שחל בכל הופעתו ובהופעת בני ביתו, אמדו את ערכה של התלבושת העשירה אשר לגברת שרה, וביחוד עמדו בפרוטרוט על ערכו של ענק־היהלומים אשר לה, שחשבוהו לאמתי ועל שִני־הזהב המתנוצצות בפיה.

ילדי השכונה עמדו בהמון גדול מסביב לאוטו, משמשו בגלגליו, הסתכלו לכל חלקיו ופרטיו, תקעו בחצוצרה שלו.

בחמיה מזרחי, שעמד באותה שעה עם עזרא אחיו בתוך שער־הכניסה אשר לחצרו, היה מציג בנחת ובחשיבות כולה אומרת כבוד את חזהו עטור־השרשרת כלפי כל אנשי השכונה המסתכלים בו. הוא לא הפריע בראשונה לילדים את תענוגם במשמש ובהתרוצצם מסביב לאוטו שלו, אולם בראותו, כי מסעוד הפרחי, בחור מטומטם במקצת, ישב לו בתוך האוטו והתחיל מטלטל אנה ואנה את ההגה

ואפילו עד למנוף הגיע, נגש אליו באטיות ובמדדו לו בחשיבות סטירת־לחי אדירה על כל רוחב פניו, השליכו בדחיפה אחת מן האוטו.

מיד קמה מהומה ברחוב. גדליהו הפרחי, אביו של הבחור הנעלב, התיצב בכל מלוא קומתו כלפי נחמיה מזרחי. פניו הביעו זעם ומשטמה ונחיריו רטטו. אגרופיו נקמצו כשני חבושים ליד שוקיו, וכשהוא מזרה זיקי אש למול פניו של נחמיה, שאל:

— למה הכית את הילד? האם חושב אתה, שבבואך מתל־אביב הנה, למקום שנמשלת בו לפנים ככלב הזה, קנית לך את הזכות לשלוח יד בכל?

נחמיה מזרחי העמיד פנים, כאילו רואה הוא את הדבר למטה מכבודו לענות על חרופיו. זה הוסיף עוד להרתיח את זעמו של גדליהו הפרחי: הוא החל לנפנף את אגרופיו הקמוצים לפני אפו של נחמיה ולבסוף אחז בשרשרת־הזהב אשר על חזהו ובמשיכת־יד אחת קרעה לשתים. שעון־הזהב הוצא מתוך כיס חזיתו ונפל ונתגלגל בעפר ונשמע קול נפץ הזכוכית, שבדח מאד את האנשים העומדים מסביב.

זה הוציא לגמרי את נחמיה מזרחי מגדרו והוא מדד גם לגדליה סטירת־לחי חזקה. אבל באותו הרגע ממש אחז גם גדליה בצוארונו ובתנופת־יד אחת חשף את חזהו של נחמיה.

בין־רגע היו שני גופותיהם לפקעת מתפתלת, האחוזה בקשרי מלחמה. אבק הרחוב עלה וכסה עליהם, ולא עבר זמן רב ושני הגופות התגוללו בעפר הרחוב תוך התאבקות קשה.

באותו הזמן לא ראה איש, כי מסעוד הפרחי, זה הבחור שספג את סטירת הלחי הראשונה מידי נחמיה, הרים מסמר חלוד מן הרחוב ובמכת־אבן אחת תקעו לתוך הצמיג של הגלגל האחורי אשר לאוטו.

שני הנצים, אשר התגוללו זמן מה בעפר הרחוב לקול זעקת הנשים ובתוך המולת ההמון שלא העז להפריד ביניהם, נפרדו מאליהם וקמו זה אחר זה. מראה שניהם היה עגום ביותר. ביחוד מר נחמיה מזרחי, שלבושו הלבן היה קרוע ותלוי כסחבות מעל גופו המיוזע והמלוכלך, הפסיד את כל הכבוד, שרחשו לו אך לפני רגעים מספר אנשי השכונה.

שתי הדמויות המרופטות וממורטות עמדו זו מול זו, נכונות להמשיך את הקרב, אלא שכאן התערבו אנשי השכונה, נדחקו והפרידו בין הנצים.

הגיע תור הקללות והגדופים, היוצאים מתוך שתי מחנות העומדות בריוח הגון זו מזו. ביחוד הצטיינו בזה הנשים וקול גדופיהן הגיע למרום.

שני הנצים נסחבו בידי נשיהם אל בתיהם, אולם ההמון הצטופף ליד חלונות הבתים ועקב אחר המתרחש בסקרנות יתרה.

לאחר שהגברת שרה רחצה את פני בעלה במים, נתגלה פצע לא־עמוק, אבל ארוך למדי על מצחו של נחמיה.

— רופא!

אחד מגרי השכונה אץ להבהיל את נסים בן־שמעון הנהג, בו בזמן שנחמיה נדחף על־ידי קרוביו לתוך האוטו שלו. בעצם היה גם נחמיה יכול להסיע את האוטו שלו, ואליבא דאמת לא היה כלל זקוק לעזרה רפואית. מעט יוֹד היה מספיק כדי

להוביש את הפצע ולהגלידו. אולם צריך היה להעמיד את הענין כרציני ביותר, כי נחמיה אמר לתבוע את גדליה הפרחי לדין, ולכן שלחו לקרוא לנהג.

אבל כשישב בן־שמעון במושב הקדמי ואמר לזוז מן המקום לאחר שהדליק את המוטור, נשמעה מצד הגלגל האחורי קול שריקה חדה:

— פאנצ׳ר!

בן־שמעון עמד לבדוק את הגלגל ולאחר רגע הוציא את המסמר המוחלד מן הצמיג.

— מי עשה את זה?

אבל איש לא ידע לענות על השאלה. ונחמיה, אשר ראה במעשה זה התעמרות מצד אנשי השכונה, החל לקלל ולגדף את כולם גדופים נמרצים. האנשים עמדו שקטים וחיוך על שפתי האחד והשני העלה עוד יותר את זעמו של נחמיה. הוא השתולל כחית־טרף פצועה ונהם וחרף וקלל, כשפניו מאדימים עד לאזניו.

ובאין ברירה, הוכרח מר נחמיה לוותר גם על ראש גאותו — האוטו — ולעלות על החמור. עזרא אחז באפסרו והוביל את אחיו אל הרופא שבשכונת הבוכרים.

מרווחים הם בתי הבוכרים ומרחיבים את דעתו של אדם. יהודים אלה נהנו בשעתם בבוכרה מחסותו של הצאר הרוסי, אשר באותו זמן היה עורך טבחי־דמים ביהודים יושבי התחום באוקראינה ובווהלין, בליטה וברוסיה הלבנה; כי בבוכרה היו היהודים נחוצים לו לעריץ כמכשיר רב־השפעה לדכוי האמיר הבוכרי. בשעה שידידי רוסיה היו סגורים ומסוגרים בתחומם, היו יהודי בוכרה רשאים לעבור בכל ערי הממלכה העצומה ולסחרה כאַוות נפשם וירבו מאד חילם. אלה מהם, שעלו לעת זקנתם לעיר הקודש, העבירו הנה גם את מושגי הרחבות ויבנו בתים לתפארה, בהם חלונות ודלתות מקושטים עמודים וכותרות, אפריזים וארכיטראבים מגולפים מעשה מחשבת, חצרות מרווחות וחדרים גדולים, הכל מרוצף בלוחות־אבן צבעוניים מהשיש הירושלמי היפה.

הקליניקה למחלות פנימיות של הרופא ד״ר הילדברון, אשר עלה זה כשנה מגרמניה, היתה בביתו של האדון גדעון אפרימוֹף. אפרימוֹף עלה מלפני שלשים שנה מבוכרה, בהשאירו את עסקיו בידי בניו. אולם לאחר כלות המלחמה הגדולה הגיעתו השמועה מבוכרה, כי כל רכושו, שהגיע למיליונים, היה למאכולת הריבו־לוציה הבולשביסטית; בניו נפזרו בערים שונות באירופה. מר אפרימוף, שהיה רגיל בחיים עשירים ביותר אפילו לפי מושגי הבוכרים ושהיה מקבל עד לידי המלחמה סכומים הגונים מבניו, לא יכול היה להשלים עם חיים מצומצמים אף במקצת. עם בוא ימי הגאות של העליה הפולנית נסתבך בספיקולציות על נכסי דלא ניידי בתל־אביב ובמשבר, שבא אחרי כן, הפסיד את שארית הונו. אפילו ביתו עוקל והושם במשכנתא, והיהודי הזקן הזה, שהיתה לו לפנים הדרת שיבה, נעשה מגוחך במקצת בהליכותיו. כדי להראות את בעלותו על הבנין היפה, שבעצם לא היה כבר ברשותו, היה מטריד את השכנים הדרים בו בטענותיו הנצחיות. הוא היה מקפיד

ביותר על הנקיון בחצר ומעורר מדנים על כל פיסת־ניר, שהושלכה החוצה או שהובאה לחצר על־ידי הרוח. עד שבא הד״ר הילדברון ופתח את הקליניקה שלו בבית היפה הזה.

ד״ר הילדברון, רופא צעיר כבן שלשים ושתים, רווק מושבע היה, וקרב את מר אפרימוף אליו באדיבותו. בשעות הפנאי מעבודתו המקצועית היה הרופא הצעיר מסב אל שולחן מזרחי קטן, המפוספס בלוחות צדף ודַר, ומשחק בשחמט עם הזקן. שניהם היו מדברים גרמנית, כי הזקן ידע את השפה הזאת מימי נעוריו, כשמסחר המרבדים ועורות הקרקול הביאוהו לעתים קרובות אל הירידים אשר בלייפציג. הרופא היה גם סובל מתוך חיוך על שפתיו, כשבשעות קבלת החולים הסתובב הזקן בין הפאציינטים הממלאים את חצרו — כי שמו יצא לתהלה כרופא טוב, שאינו להוט ביותר אחר הממון והמרפא לתקופות גם אנשים עניים שלא על מנת לקבל פרס — ומתרה בהם, שלא יירקו על המרצפות ולא ילכלכו את החצר.

כשהגיע עזרא עם אחיו הרכוב על החמור לחצר הרופא, עברה זה כבר שעת־הבקור, ושני הידידים ישבו באולם הרופא ושחקו בשחמט.

מחלוף הכיר היטב את הבית הזה מאותם הימים, שהיה מהלך על פני שכונות העיר ומרכולתו על שכמו. הוא ידע גם את הליכותיו וחולשותיו של בעל הבית. כשקשר אותו עזרא אל טבעת־הברזל השקועה בקיר אשר ליד שער הבית, ראה, שמר אפרימוף מסתכל בו בעד החלון במבט זועם ורוטן מה מתחת לשפמו העבות. אחר כך, כשנכנסו שני האחים הספרדים אל הרופא ודרשו ממנו „עזרה ראשונה״, יצא הזקן הבוכרי לרחוב והביט על מחלוף במבט זועם ממרחק צעדים אחדים.

מחלוף נזכר כעת, שלפני שנים רבות היו לו עם הזקן לעתים קרובות ויכוחים על ענינים שונים, וביחוד על עושר ועוני, על חיי מותרות ועל הסתפקות במועט, ויכוחים שהיו נמשכים תמיד וגומרים מתוך ידידות ודרך־ארץ. אולם משקפצה על אותו איש הזקנה והנטיה לרגשנות עשתּו לצחוק בעיני שכניו, הגיעו פעם לידי סכסוך ומריבה והזקן לא יכול עוד דברו לשלום. היחסים ביניהם נתקלקלו לגמרי ומחלוף היה מונע עצמו מלבוא אתו במגע. אבל פעם נזדמן לו למכור לאחד מאנשי חצרו איזו סחורה ובשעה שמחלוף הוציא קופסאות אחדות ממטענו וערכן על מדרגת הכניסה, נגש הזקן בחפזה ובחבטו במקלו בקופסאות פזרן על פני הרחוב. אוטו, שעבר אז במקרה ברחוב, שבר לו מסרקות אחדים וגרם לו נזק הגון.

מר אפרימוף, כמובן, לא העלה על דעתו, מי הוא העומד לפניו בצורת החמור, וודאי שלא חשב כלל, כי בריה זו עומדת להתנקם בו כעת על מעשה־רשע, שעולל לרוכל מסכן לפני זמן רב. הוא רק היה זועם על החמור העומד כאן ליד הבית, שהיה לפנים בעליו הבלתי־מוגבל, כשם שהיה זועם על כל העולם כולו על תפארת העבר, שנשללה ממנו לעת זקנה.

בינתים וחבישת פצעו של מר נחמיה מזרחי נגמרה עד מהרה, כי היתה זו רק שריטה קלה. אולם מר נחמיה אחת גמר להתנקם בגדליה הפרחי, אשר הפר בחוצפה כזו את הופעתו הגאה בשכונה והעֵז להזכיר בפניו את ימי שפלותו. הוא

תאר בגוונים חיים לפני הרופא את פרשת הקטטה והטה את לבו לערוך דין־וחשבון רפואי, אשר יוכל לשמש לו תעודה רצויה בבית המשפט.

התעודה, שנתן הרופא למר נחמיה, היתה מנוסחת בסגנון מדעי מעוטר בטויים לטיניים, כאותו הקוץ בשדה העטור מחטיו הדוקרניים, כדי לתאר את הפציעות והמעיכות, שנמצאו בגופו של נחמיה מזרחי.

בגמור הרופא את כתיבת התעודה ובהושיטו אותה מתוך חיוך אדיב על שפתיו למר נחמיה, נזכר הסרסור בו ברגע, שכבר ראה את הרופא באיזה מקום, והוא שאל:

— נדמה לי, שכבוד הרופא שאל אותי פעם בתל־אביב על־דבר קרקע, הנוחה להקמת קליניקה ובית־הבראה לחולים במחלות פנימיות?

— אמנם כן — ענה הרופא — זה היה ודאי לפני חצי שנה בתל־אביב. כפי שאתה רואה, הסתדרתי בינתים בירושלים, אבל לא נסתלקתי לגמרי מתכניתי הישנה; רוצה אני להקים קליניקה כזאת בסביבת ירושלים, אלא שאין לי זמן לבקש את הקרקע הדרושה לכך, מפני שעמוס אני יותר מדי בעבודה וברפוי החולים הרבים.

— הנני נשאר כשבועים בעיר, ואם כבוד הרופא רוצה בכך, מוכן אני לעזור לו בהשגת הקרקע הדרושה. ואיזה שטח דרוש בערך לכבוד הרופא?

— מעשרה עד עשרים דונמים, והעיקר, שהחלקה תימצא בתוך סביבה שקטה ומרוחקת מהישוב העירוני.

— אני מקוה, שבמשך זמן שהותי כאן יעלה בידי למצוא בשביל כבוד הרופא דבר־מה, שיתאים למטרתו — אמר נחמיה.

— ואני — אמר הרופא בהפרדו מעל שני האחים — אם המקום יהיה מתאים לדרישותי, נכון אני לשלם בעדו מחיר הגון, וגם דמי סרסרות אשלם בעין יפה.

— אנו נעשה את כל מה שבכוחנו, כדי לספק את רצון כבוד הרופא על הצד היותר טוב.

האחים יצאו מבית הרופא ונחמיה, העטור תחבושת אדירה על מצחו, חזר אל גב החמור.

— האם אץ אתה לחזור הביתה? — שאל עזרא את אחיו.

— למה שאלת?

— כי יש לי רעיון — אמר עזרא והנמיך את קולו — אנשי סנהדריה קנו בזמן האחרון מגרשים בתל־תפות. ידוע לי, שהמקום הזה נמצא עדיין בסביבה מרוחקת מן הישוב העירוני, ארנים וזיתים צומחים שם למכביר, והמקום כאילו נוצר בשביל הרופא שלנו.

— ומי הוא בעל הקרקע?

— את זה איני יודע בדיוק; נדמה לי, שאחד מעשירי הערבים מכר אותה ליהודי עשיר מבגדד, אבל מכיר אני את סוכנו הראשי, הוא מר יצחק מצליח. הוא גר בשכונת בית־ישראל החדשה. רצונך, נסור אליו ונשמע מה בפיהו. בינתים יראו אנשי סנהדריה, כי בקורנו אצל הרופא נמשך זמן רב, וזה יגביר את פחדו של

גדליה הפרחי, ונמצא, שעל־ידי מה שנתמהמה, נשיג שתי מטרות בבת אחת.
נחמיה דפק במקלו אשר בידו את החמור. אולם הלה לא זז מהמקום, עד שלא הרים את זנבו והתריז כחצי תריסר גללים על מדרגת הכניסה, באותו מקום בדיוק, שבו פזר מר אפרימוף לפנים את סחורותיו של מחלוף.
מר אפרימוף קפץ כנשוך־נחש וחרף זקנתו המופלגת קפץ באגרופים קמוצים אחרי שני האחים המתרחקים, כשהוא מגדף בלשון הבוכרית.
— אין בהמה מצווה על הטהרה וגם לא על נימוסים ודרך ארץ — אמר מר נחמיה בקול צחוק אדיר אל הזקן המשתולל, ופרחחי הרחוב, שנאספו מסביבו, ענו גם הם בצחוק.

שני האחים נכנסו לתוך הסמטאות הצרות של שכונת בית־ישראל, המלוכלכות ביותר מימי ערב החג והנודפות את ריחם החריף של מי־השופכין, אשר נשי השכונה שופכות אותם אל מתחת רגליהם של העוברים והשבים. על כל זה נוספו עוד שברי כלי חרס וזכוכית וחרסינה מכל המינים וכלי־פח ישנים, שהופקרו בערב החג, עמדו לנגף על כל צעד ושעל. תינוקות הלבושים בגדי־חג, אשר גם אותם הספיקו כבר ללכלך בזוהמת החוצות, היו מבעטים בקופסאות־הפח ובכלי־הברזל החלודים, והגדילו עוד על־ידי כך את קול ההמולה הממלאה את הסביבה בימי חול המועד.
ביתו של מר יצחק מצליח עמד בגבול שבין בית־ישראל הישנה והחדשה. הבית נבנה רק בימי העליה הפולנית, אבל מחמת הבניה הבהולה בימים ההם כבר דמה לחורבה. בכל מקום נבעו פרצות בטיח, במדרגות הבטון, הגדר רמוסה והשטח אשר לפני הבית, שנועד לפנים לגנה, היה זרוע שברי פחים ושיירי חמרי־בנין.

תכונת החג אך במעט סלקה את מראה העזובה ואי־הסדר השוררים בבית פנימה. ידוע הדבר, שאנשים, וביחוד נשים, שהיו רגילים שנים רבות בחיי דחקות ועוני, כיוון שהגיעו להם ימים יותר טובים, מבליטים את שנוי מזלם קודם כל בתלבושת אשר לגופם, בו בזמן שהסדרים בביתם פנימה מוזנחים כקדם. על כל פנים עובר זמן רב, עד שמתעוררת בהם השאיפה ליפות גם את דירתם ברהיטים טובים ובכלים נאים. אך מר מצליח ואשתו עוד טרם הגיעו לנקודה זו. אמנם בבית היו מתגלגלים פה ושם בגדי משי, כותנות, סיכות, כפתורים ועוד המון חפצים, הנקנים בחנויות המרכולת והממהרים לצאת מן השמוש כלעומת רכישתם, אלא שהכל היה מתגלגל על השולחן ועל הכסאות ובפנות הדירה ללא סדר והדגיש עוד את התוהו ובוהו, שהכניס השנוי הפתאומי לנפשם של העניים מתמול־שלשום.
כשנכנסו שני האחים אל הבית, היה מר יצחק מצליח עסוק במשחק הטאולה* עם אחד משכניו, כשהם מסובים אל שולחן מזרחי נמוך ליד החלון; בעל הבית הזמינם לשבת, כשהוא משתדל להסתיר בחיוך על שפתיו את מבוכתו הראשונה לבוא האורחים. אשתו של מר מצליח, לבושה שמלת־בוקר מאטון כחול,

* מין משחק בקוביה הנהוג בבתי ערביים.

התפורה לפי גזרה משונה, — תערובת של העביה הערבית והקימונו היאפוני עם ציור של מראה־נוף מודפס על גבה, — הגישה להם גרעיני־אבטיח קלויים, ובשעת מעשה מהרה להוריד את קליפות תפוחי־הזהב ושאר שיירי מזונות, המתגוללים על השולחן.

שני האחים נגשו, בלי לנגוע בכבוד המוצע להם, ישר לעצם הענין:

— היינו רוצים לדבר עם כבודו בענין מסחרי.

השכן, שהבין את הרמז, מהר להסתלק. בעל הבית עשה אזנו כאפרכסת לשמוע את דברי האחים, ובאותו הזמן הקשיב גם מחלוף, שעמד קשור ליד החלון, אל השיחה המתנהלת בין הסרסור ושני האחים מזרחי.

— שמענו — פתח מר עזרא מזרחי — שלכבודו יש עוד מספר מגרשים בתל־תפוח. האם כבודו יכול למכור לנו שטח של עשרה עד עשרים דונמים בערך?

— לדאבוני, רק עוד שלשה מגרשים יש ברשותי, בסך־הכל דונם וחצי; כל השאר נמכר אך לפני שבוע ימים.

— האין אפשרות לבטל את הקניות? —שאל מר נחמיה.—הדבר ראוי לשקול־דעת, כי יש באפשרותנו להציע לכבודו מחירים אחרים לגמרי ממה שקבל מאת אנשי סנהדריה.

— אני ידעתי, שהמקום בריא ושקט וטוב ונאה הוא לעיר־גנים. אולם אגיד לכבודכם את האמת, שהמקום מרוחק במקצת מן הישוב העירוני. איש מאמידי ירושלים לא רצה לקנות במקום הזה. על כן נאלצנו למכור את המגרשים במחירים נוחים ביותר לתושבי השכונות הדלות.

— אבל יואל־נא להבין, שיש בידנו כעת הצעה מאת אדם בעל־יכולת, המעונין, אם אפשר, לרכז את כל השטח הזה בידו. האין אפשרות לבטל את הקניות, ביחוד, שהקונים אינם בקיאים ביותר בענינים משפטיים ולא יעצרו כוח לעמוד במשפט עם כבודו?

— אמנם הקניות הן בתחלתן ורק את התשלום הראשון שלמו הקונים לעת עתה, אבל המכירות שרירות וקיימות, ובסעיפי החוזה קבועים דמי־פצויים על סכום השוה כמעט למחיר המגרש כולו, באופן שאין אני רואה שום אפשרות לבטולן. הדרך היחידה, לדעתי, היא לפנות אל הקונים עצמם בהצעה להסתלק מקניותיהם או, יותר נכון, לקנות מהם את החוזים בריוח ידוע.

— זוהי דרך קשה ומסוכנת ביותר. הקונים יפקחו את עיניהם לרוחה וידרשו סכומים מופרזים — אמר מר נחמיה — אצלנו בתל־אביב עושים את זה בדרך אחרת לגמרי, יותר נוחה ויותר בטוחה: מביאים את הקונים לידי כך, שהם בעצמם מסתלקים מקניותיהם ומבטלים את החוזים.

מר מצליח העמיד פנים תוהים: — הא כיצד?

— יסלח לי אדוני! — אמר מר נחמיה, כשחיוך ערמומי נוטף מעל שפתיו — רואה אנכי, שכבודו הוא עדיין כמו ילד בעסקי קרקעות.

— אדרבא, — ענה מר מצליח—מוכן אני ללמוד מפי כבודו. אנחנו בירושלים עדיין לא הגענו לאותה מדת הזריזות כמו אתם בתל־אביב. ואם ישכילני באמרי פיו, ודאי שאכיר לו תודה ואקרא לו רבי, אלופי ומיודעי.

— הדבר פשוט הוא בתכלית: אין כבודו יכול לשער את תוקף פעולתה של שמועה, שמפריחים בין קהל הקונים. די להפיץ בין שנים־שלשה אנשים את הדעה, למשל, שקרקעות תל־תפוח אינם כלל בנמצא, או שהם לא שווים מאומה, או שיש קשיים לקבלת הקושאן, או שהממשלה אינה רוצה לאַשר את הפרצילציות, ואז הקונים שלו יבואו אליו בעצמם, ירוצו כאותם החתולים המורעלים, ירימו קול זעקת־שבר ואחר־כך יתנו שבח והודיה, אם יחזירו להם את הכספים שהכניסו בנכוי אחוזים הגונים בעבור בטול החוזים.

מר מצליח הביט בפנים המביעים הערצה על אורחיו.

— וכיצד יפריח כבודו שמועה כזו?

— יסמוך נא עלינו! אם כבודו נותן לנו את הבטחתו למכור לנו את כל הגוש של תל־תפוח במחיר שלשת אלפים לירה יהיה סמוך ובטוח, שתיכף ביום הראשון לאחר החג יבואו אליו כל הקונים שלו ויתחננו לפניו להחזיר להם את דמי הקדימה שלהם ואפילו בנכוי המחצית בעבור בטול החוזים. אולם על כבודו להזדיין בסבלנות, ואם יבואו אליו לשאול בירורים, עליו לענות במחצית־הפה בשלילה ולגמגם במחציתו השניה. דבר זה מבלבל את רוחם של הקונים ומחזק בלבם את החשד, שאין טוב להם אלא להסתלק מהקניה הרעה.

מחלוף, ששמע דרך החלון הפתוח את המזימה הנבזה, שנרקמה בקלות כזו לעין השמש, נמלא חימה בוערת, והוא נתן את קולו בנעירת־שבר נוראה, אשר לקולה קמו שני האחים ממקומות מושבם לראות, אם קרה דבר לחמורם. ובראותם, כי אין כל סבה הגיונית לצעקה, אחזו שניהם במקלותיהם, שנשענו עד כה אל השולחן, והחלו להמטיר עליו דרך החלון הפתוח את מכותיהם האכזריות.

מחלוף, שמכותיהם הנאמנות הממוהו לרגע, התעודד מיד, מתח בכל כוחו את האפסר הקשור לטבעת שבקיר, פקעהו בתנועת גופו החזק לשנים וברח.

שני האחים יצאו חיש מהבית לרדוף אחרי החמור הבורח, אך בראותם, כי הלה דוהר במלוא כוח מרוצתו לקראת סנהדריה, התיאשו מהרדיפה ושבו לביתו של מר יצחק מצליח, כדי לגמור את העסק.

בהגיע מחלוף לשכונה, ראה שכל אנשיה נצטופפו לפקעת אחת גדולה מסביב לגדליהו הפרחי. זה לא טמן כלל ידו בצלחת. בראותו, שאיש חרמו הלך אל רופא, ובדעתו היטב את הסכנה המרחפת על ראשו, שלח גם הוא את אחד מאנשיו להבהיל את הרופא הערבי, הגר בקרבת השכונה האמריקאית, וזה חבש את פצעיו לעיני כל השכונה באמצע הרחוב, אף עלה בידו להציג לראוה מחזה של התעלפות, כיד האומנות הטובה עליו.

מחלוף ראה, שהשעה משחקת לו. עליו להציל את רכושו ויהי מה, משני שני האחים מזרחי, שרקמו בנוכחותו את המזימה הנבזה לשלול מהעניים את המגרשים, שרכשו בחסכונותיהם. לא היה ספק למחלוף, שבהתפשט השמועה על־ידי האחים, תמהר גם נגימה אשתו לבטל את הקניות, אשר בהן השקיע הוא את כל חסכונותיו, וההפסד יהיה רב מאד. עליו שומה אפוא, אם אין הוא יכול להציל את כל שכניו, לפחות להסתיר את שטרי הקניות שלו ולמנוע מנגימה את מעשה הבהילות, ששני האחים הערמומיים רוצים לדחוף אליו את כל אנשי השכונה.

הוא נכנס לחצר ביתו, שמראה העזובה בתוכו עוד גדל מזמן שהותו כאן בפעם האחרונה. דלתות הבית עמדו פתוחות לרוחה, אך הפעם היה הדבר רצוי לו ביותר, והוא נכנס לאין עוצר בעדו אל תוך חדרו.

כמתוך חלום זכר מחלוף, שבטרם הסתלקו מביתו מפני קללות אשתו, הניח את שני שטרי־המכר בארון־הספרים שבחדרו. דלתי הארון היו רק נשענות, באופן שתנועת־ראש אחת הספיקה לפתחן. הוא אחז בשפתיו החמוריות את שני גליונות־הנייר המגוללים לשפופרת, המונחת מלמעלה על האצטבה.

בצאתו את החצר נתקל מחלוף בשמעון בנו הקטן בן־החמש, אשר בראותו את החמור אוחז בפיו גליונות־נייר, נבהל ביותר והרים קול צעקה. אולם לאשרו של מחלוף לא שמע איש את צעקת הילד, והוא הצליח להסתלק אל עבר ההר המתנוסס במעלה השכונה.

מחלוף נכנס באחת ממערות הסנהדרין, זחל על גחונו עד למערה האחרונה שבמעמקיה והניח את שתי תעודות־המכר בתוך אחד הכוכים. הוא הרים בלסתותיו החמוריות מן הקרקע אבנים אחדות על מנת להכביד עליהם ונסתלק.

וכעת עליו להגאל מידי בעליו הרמאי ויהי מה! אין הוא רוצה עוד לעבוד לפריצי אנשים אלו ולהיות עֵד חסר־אונים לתעלוליהם. עליו ללכת תיכף ומיד אל החוזה השחור.

אולם, היבין זה את מה שהוא דורש ממנו, כשאין כוח בפיו לדבר אליו בשפת־אנוש?

לרגע החלישו את החלטתו ספקות, אולם לאחר שהרבה להרהר בדבר, ברור היה לו, כי אדם, הבוחן כליות ולב והמבין את שיח חלומותיהם של אחרים, ודאי שיוכל גם לקרוא במחשבות, שהוגה הוא בראשו החמורי.

כן, אבל כיצד יעבור את הדרך עד לחוזה השחור, המובילה דרך רחובות הומים מאדם, כשהוא חמור ערירי ללא בעלים? האין זו סכנה לחמור שכמותו לעבור לבדו בין רבבות אנשים, הממלאים רחובות הכרך? הלא יאחז בו בדרך אחד הערבים? אם לא יפול שוב בפח וירתם בעול עבודת־פרך, קשה מזו שעד עכשו?

תחת לפנות וללכת לעבר שער יפו החל לְשרך את דרכו בעצבות בין הסלעים השוממים, הממלאים בקעה והר מסביב. לבו התחמץ בו מצער, אזניו נפלו ונתרפקו אל צווארו הארוך. הוא רצה לבכות, אך הרגיש, כי ראשו יבש מלהיות מקור לדמעה.

הוא כבר אמר להכנס לתוך אחת המערות אשר במורד ההר הפונה מול גבעת־האלהים, כדי להתמסר כולו לעצבון ולרגשי היאוש המחלחלים בלבו, והנה הבחין בדמות־אדם שחורה, המטיילת כחום היום בין הסלעים והמתכופפת מדי פעם בפעם לקטוף את אחד הצמחים, הגדלים בנקיקי הסלעים.

מחלוף חשב בראשונה, שזוהי ודאי אחת הפלחיות האוספות את עשבי האביב לאכלם, אולם בהתקרבו קצת, כמעט שניטלה נשימתו ממנו:

— הן זה הוא הנביא עצמו!

ובשוב אליו רוחו נשא מחלוף את קולו בקריאת גיל, בנעירה מסולסלת כקול שברים־תרועה שבשופר.

החוזה הפנה את ראשו אליו ועל פניו חיוך אדיב. ובפעם הראשונה ראה מחלוף בפניו השחורים של החוזה הכושי את אשר לא הראה זה לעולם לעיני בני אדם — הבעה של חסד וטוב אנושי. לא היה בו כעת אותו הקפאון ואותה אמירת הכבוד המטומטמת, כמו בשעת כהנו במלאכתו, מלאכת הנבואה, בתוך השוק הערבי ההומה ליד בריכת סולטנה. כאן היה הוא שוב לאדם.

מחלוף בטח כעת, כי הפעם מופיע לו החוזה כגואל ומושיע. הפעם יפרקנו מצריו, ואולי, אולי יחזיר לו את צורתו האנושית? או לפחות יגיד לו, מתי סוף־סוף ירצה את עוונו?

הוא נגש אל החוזה באהבה ולטף בלסתותיו הרכות את כנף עביתו החומה. אף החוזה השיב לטיפה לצוארו ואמר:

— לא אני הבאתיך עד כה ואין בכוחי להשיבך למצבך הקודם. אולם אתה גאול תיגאל, ובקרוב. לעת עתה הנני לעזור לך ככל יכלתי ולהקל את מצבך ככל האפשר.

ובאמרו זאת עלה על גבו של מחלוף ורכב עליו לקראת שכונת סנהדריה. בהגיעם לרחובה הראשי פגעו בשני האחים מזרחי, ששבו מדרכם.

עזרא נגש מיד אל החוזה הרוכב, אחז באפסר שבידו וצעק בפנים נזעמים:

— איך באת לשבת על חמורי, קנין כספי?

אבל גם החוזה העמיד פנים נזעמות, וכשעיניו השחורות מזרות זיקי לובן, ענה לרמאי:

— חמורך, קנין כספך? במחצית הלירה, שנתת למוסתפא בערב החג?

עזרא עמד כהלום־רעם והחוזה פנה, כשהוא מתרומם על גב החמור, אל אנשי השכונה בקול רם עד כמה שאפשר:

— דעו אתם, אנשי המקום, כי אני בעצמי מכרתי לפני חמשה ימים את החמור הזה למחלוף הרוכל היהודי מאורמיה בכסף טוב, שש לירות ארצישראליות טבין ותקילין, וזה האיש העומד כאן לפניכם — הוא הצביע על עזרא מזרחי — הרי הוא הרמאי הגדול ביותר, שפגשתי בימי חיי. אני מוכן להקים עדים לדברי ולתבוע אותו למשפט ולהוכיח לו בפניו, כי הוא הוא אשר העמיד כעדים את טאלב שומר השדות ואת מוסתפא הפלח, שניהם מכפר בני חנינא, כדי לזכות בחמור הזה.

פני עזרא החוירו ודמו לאפר בנפול עליו מבטי הבוז והמשטמה מעיני כל אנשי השכונה, הנאספים סביבו. כמתחת ברד של גפרית ואש נסוגו שני האחים מקרב ההמון ותרו להם את הדרך למהר לחסות בצל ביתם.

— ואיהו בעצמו, כלומר מחלוף הרוכל, לאן נעלם? — שאלו אנשי השכונה ובראשם נגימה אשתו.

— הוא היה אצלי בלילה, בטרם צאתו לדרך ארוכה, כדי לרצות את עוונו, אשר הרגיש בנפשו. דעי לך, כי לבו קרוב אליך — אמר אל נגימה — ורוצה

הוא מאד לראותכם; הוא ודאי ישוב אליכם בקרוב. ועתה קחו את החמור הזה ושמרו עליו ואַל תמכרוהו.

אנשי השכונה, וביחוד נגימה אשת מחלוף, פערו את פיהם לרוחה, בשמעם את דבריו התמוהים של החוזה השחור.

הראשונים, שההינו לשאול את פי החוזה ולשמוע ממנו ביאורים על דבריו, היו הולכי הרכיל, מתוך שהיו להוטים לדעת את מהות חטאו של מחלוף, אשר בגללו ראה לנכון לנדוד מביתו.

— הוא לא הלך בקרי עם בוראו ולא חטא לחוקי הדת. אף לא התחבר לתשחורת ולא מעל בחוקי המדינה. בכלל הרי מחלוף הרוכל הנהו צדיק יותר מכולכם. רק שבזמן האחרון, כשתשו במקצת כוחותיו הגופניים, נתרופפו במקצת גם חבלי מוסרו. הוא נטה לרגזנות ידועה ולא יכול לשלוט בעצמו. והיפלא, שהודבק גם הוא במחלת הזמן ונמשך אחרי היצר לרכוש נכסים חמריים? הלא מחלה היא, אשר אחזה בכל יושבי הארץ הזאת...

דבריו של החוזה השחור לא היו, כנראה, לרצון להמון אנשי השכונה, אשר בראותם כי אין כאן כל ענין, שאפשר להרבות שיחה עליו ולהלהיב את יצר הרכילות, נסתלקו ועברו אחד אחד לעבר ביתו של עזרא מזרחי, כי שם קוו למצוא פצויים הגונים לאכזבתם. גם נגימה לא הבינה הרבה מדברי החוזה על החטא, אשר ממנו שאף בעלה להטהר, והיא רצתה לשמוע דבר מה. היא לא ידעה במה להתחיל את שאלותיה. מטוה המחשבה בלבה הסתובב בעצלתים, ובאין לה שאלה יותר פקחית שאלה:

— האם החטא, שאת מחילתו מבקש הוא, הוא בספל החלב, אשר שתה בשובו הביתה בערב האחרון לפני העלמו? אם זה הוא כל חטאו, הריני יכולה להבטיח את בעלי, בשמי ובשם מתלוב הקטן, כי אנו מחלנו לו במחילה גמורה על חטאו זה, ובלבד שישוב במהרה לביתו ויהי אב למשפחתו כמו מקודם.

אילו היה מי־שהוא מסתכל באותה שעה אל פניו החמוריים של מחלוף, היה רואה ודאי בפעם הראשונה בחייו חיוך חמורי על לסתותיו, אך איש לא שם אז לבו אליו, כי עיני הכל היו תלויים בדמותו של החוזה.

לבסוף ירד הכושי מעל החמור ומסרו לידי מאיר, אשר אחז באפסרו והובילהו לביתו, הפעם כרכושו החוקי המוחזק בעדות ברורה. אבל גם מאיר לא ראה, באיזו חבה והכרת טובה לווה מחלוף את דמותו של החוזה המתרחק.

כי רק כעת נרגע סוף־סוף לבו של מחלוף, לאחר ימים אלה של הרפתקאות, שנדמו לו כשנים. הוא יימצא כעת בקרבת משפחתו, ואיש לא יהין לשים ידו עליו. הוא ידע כעת ממקור ראשון את כל המתהוה בביתו, ואם יוכרח לעבוד עבודה ולוּ הקשה ביותר, הרי תהיה זו לטובת ביתו, והוא ימשיך בדרך זו, גם לאחר הצרה הגדולה שנתגלגלה עליו, למלא לפחות במדה זעומה את החובה לכלכל את אשתו וילדיו.

מאיר טפל כעת בדאגה מרובה בחמורו. הוא הכין לו פנה בחצר, הציע לו אלומת־קש למשכב ונתן לו מהמאכלים הטובים ביותר לחך החמור. אולם מחלוף

היה כה עיף מכל מה שעבר עליו בימים האחרונים, שכמעט לא נגע בכל המוגש לו, אלא התמתח בכל ארבע פרסותיו על הקש ויישן שנת חמורים.

והשכונה היתה כמרקחה. כל תושביה רתחו מזעם על תעלוליו של עזרא, והכל רצו לראות בענשו. ליום האחרון של חג המצות נועדה אסיפת השכונה, שעליה היה להרחיק את עזרא מן הועד ולקחת מידיו את כל תפקידיו הצבוריים.

אולם, יש להודות, שעזרא ואחיו הרגישו בשואה המצטברת מעל לראשם, והם השכילו לקדם את פני הרעה. עוד בערב החג נכנסו שני האחים אל ביתו של גדליהו הפרחי, והדבר עלה בידם לשכך את חמתו ברוב השתדלות ובמתת־יד.

וביום החג, לאחר סעודת הצהרים, כשנתאספו אנשי השכונה, כדי לדון על הרחקתו של עזרא מן הועד, הרעישה פתאום את כל הנאספים שמועה, שהופצה על־ידי גדליה הפרחי, אשר התיצב לפני הצבור, ובקול קורע־לבבות זעק על העושק האכזרי, שנעשקו אנשי השכונה על ידי מר יצחק מצליח, במכרו להם מגרשים, אשר מי יודע, אם ישנם בכלל בנמצא.

— הא כיצד? איה מקומו של תל־תפוח זה?

כולם נזכרו רק עתה, שאיש מהם לא שאל, בטרם גשתו לקנית המגרש, על מקום המצאו של תל זה. כולם היו בטוחים למפרע, שזהו מקום הנמצא בקרבת אחת השכונות של העיר החדשה.

מתוך זעקות השבר והחמס נפתחה האסיפה, שנהפכה בין־רגע בהסכמה כללית לאספת בעלי המגרשים בתל־תפוח, על מנת לדון, לא כמתוכן מראש על הרחקתו של מר עזרא מזרחי מהועד, אלא על האמצעים, שיש לאחוז נגד מר יצחק מצליח, כדי להציל את שארית הפליטה מחסכונותיהם של אנשי השכונה.

הצעות שונות הוגשו לפני הנאספים, שבכולן ניכר היה גון היאוש ובכולן לא היה כדי לעורר בטחון בלבות הנאספים, כי אמנם יעלה בידם לצאת בלי נזק מעסק ביש זה.

על כל המבוכה נוספה עוד הצעקה המרה, שיצאה מפי נגימה אשת מחלוף:

— שני שטרי המכר על המגרשים, שקנה בעלה בטרם העלמו — נגנבו!

היו מי ששערו, שודאי מחלוף לקח אותם בברחו, אבל נגימה נשבעה בכל הקדוש לה, כי היא ראתה את התעודות אחרי העלמו של מחלוף.

המהומה גדלה עד כדי כך, שאיש לא שמע כבר לדברי הנואמים החדשים, שבאו להציל בהצעותיהם את המצב. האספה נהפכה ליבבה כללית, שנתבחשה והיתה לקול שאון אחד.

— רבותי, אני אוציא אתכם מן הבוץ!

מורגש היה, כי מלים אלו יצאו מפי אדם, הבקי בהלכת אסיפות ושנהירים לו דרכי ההשפעה על המון בלתי־מאורגן. המלים נאמרו על ידי מר נחמיה מזרחי...

בראשונה נשמעה תלונה חרישית עם הופעתו על הבמה. הוא לא עורר ביותר את אמון האנשים לאחר המעשים, שקרו עם בואו, וביחוד בגלל התעלולים של עזרא אחיו. בכל זאת פעלו מליו כקסם: הוא יוציא את כולם מן הבוץ. וסוף־סוף

גם הידיעה על השלמתו עם גדליהו הפרחי, שעמד כעת סמוך לאיש־חרמו, עשתה את שלה ובאה ללמד זכות לא רק עליו אלא גם על עזרא אחיו.

מר נחמיה עמד ללא תנועה בקרב ההמון, שהלך ושקט והצטופף בפיות פעורים למחצה, כעדר כבשים מסביב לרועה.

הצעתו של מר נחמיה היתה פשוטה בתכלית: הוא ועוד בא־כח אחד מאנשי השכונה ילכו עוד הערב אל מר יצחק מצליח וישאלו בירורים ממנו. מפניו, שהוא בקי בעסקי קרקעות, לא יוכל הסרסור להשתמט. ואם לא ירצה להחזיר את הכספים שקבל כבר מאת הקונים, הוא, נחמיה מזרחי, ערב לכך והוא בעצמו יתבעהו למשפט בשם כל הקונים, ולא ישקוט ולא ינוח עד אשר יוציא לאור את משפטם. רמאות גלויה כזו לאור השמש ממש לא יוכל לשאת בנפשו, הוא, נחמיה מזרחי, אשר בהיותו סרסור תל־אביבי למגרשים, אף פעם לא נתן את ידו לעסקי תרמית, אלא השתדל תמיד לרכוש לו את אחוזיו ביושר ובנקיון־כפים.

לא היה מי שיתנגד להצעה נכוחה כזאת. אפילו נגימה אשת מחלוף הורגעה מצעקותיה על־ידי עצתו הנבונה של מר נחמיה. אין בכך כלום ששטרי־המכר נעלמו: הן אצל מר מצליח רשומים שני המגרשים, שנקנו על ידי מחלוף. מחר תמסרי מודעה לעתון, כי שני שטרי־המכר נעלמו והם בטלים ומבוטלים והוא בעצמו ערב לכך, שבשעה שכל אנשי השכונה יבטלו את קניותיהם, תקבל גם היא את כספה בחזרה.

בערב, כששבו מר נחמיה מזרחי וגדליהו הפרחי משליחותם אצל מר יצחק מצליח, הסעירו ידיעותיהם עוד יותר את רוחות השכונה: בדרך כלל היו רק גמגומים בפי מר מצליח: אמנם תל־תפוח קיים לדבריו בסביבת המנזר היוני „מר־אליאס", אלא שמחלקת המדידות של הממשלה סרבה לאשר את הפרצילציה, בהודיעה, שהמקום הוכרז בתור שטח עתיקות, אשר אסור לבנות עליו בטרם שתיעשנה חפירות במקום, דבר שימשך כשלש עד ארבע שנים. אולם הוא, כלומר מר מצליח, מוכן לקיים את חוזי המכר ולתת לקונים חלף הקרקעות בתל־תפוח מגרשים באותו השטח ב„מצפה הישימון", מקום נשא ויפה לדעתו, הנמצא בקילומטר החמישי מירושלים בדרך ליריחו.

ברור היה, שהצעה זו לא תתקבל על דעת הקונים של אדמות תל־תפוח, וכולם החליטו לדרוש את כספם בחזרה.

למחרת היום הופיעו כל אנשי השכונה, ובראשם מר נחמיה מזרחי, לפני חנותו של מר יעקב מצליח במרכז המסחרי.

מר יעקב, בעל החנות, בראותו את ההמון הגדול, הצובא על חנותו ומחכה לאחיו באי־סבלנות ורוגז גלויים, נזהר וסגר את החנות והלך לו לבית־הקפה הערבי ליד שער יפו.

השעות חלפו, ומר יצחק מצליח איחר להופיע. רוגזו של ההמון גדל מרגע לרגע.

לבסוף, בשעה אחת עשרה בבוקר הופיע מר יצחק מצליח, כשהוא כולו

מכוסה זיעה. מיד אפף אותו ההמון מכל צד, מתוך צעקות־חמס וקללות נמרצות. האנשים נופפו בידיהם את שטרי־המכירה ודרשו במפגיע:

— השיבה לנו את הכסף, ולא — לגזרים נקרעך!

לשוא היתה הודעתו של מר מצליח, כי הוא היה במחלקת המדידות ושיש תקוה להשתדלויותיו הרבות להשיג את אשור הפרצלציה. כיון שנבאש פעם הענין בעיניהם, לא רצו לשמוע כלום. הם דרשו לבטל את קניותיהם ויהי מה.

מחלוף, שעליו רכבה נגימה בדרך למרכז המסחרי בהנהגת מאיר בכורו, ראה בכל הנעשה וידו קצרה להושיע. הוא ראה, כשהוא קשור לעמוד האוטובוס, איך אפפו מחצית האנשים את מר יצחק מצליח, בהחלטה עזה, שלא לתת לו לזוז מן המקום, בו בזמן שמקצת האנשים, וביחוד הצעירים, נגשו אל דלת החנות על מנת לשברה.

בראות זאת מר יצחק מצליח, הסכים לבסוף להחזיר את הכספים. על־פי דרישתו הסתדרו כל האנשים בתור ארוך ליד החנות. הוא פתח את החנות, הזיז את שולחנו אל הדלת והחל להחזיר לכל אחד את תשלומו — בנכוי 10% בעבור בטול הקניה.

מחלוף נכנע הפעם לגורלו. טוב טוב לו כך, שכך קרה לו, שכן גם הוא נסחב אחרי שאיפות הבצע, גם הוא הכניס את רגליו לתוך המחול המשתולל מסביב לאליל־הזהב!

בכל זאת, בראותו את נגימה אשתו יוצאת מפתח החנות והיא חובקת בידה את הסכום, שקבלה בחזרה מאת מר יצחק מצליח, פרצה אנחה חמורית כבדה מגרונו, והוא כוון למלים:

— למה רשעים יעלוזו וכל עולתה תקפוץ פיה?

באותו ערב, כשנתגנב מחלוף אל מאחורי חצרו של עזרא מזרחי, שמע את השיחה הזאת בין בעל הבית ובין אחיו, שרק לפני רגע נכנס הביתה:

— לא פללתי — אמר נחמיה — שהדבר ילך במהירות כזו! עוד בשעה שתים העברנו את קרקעות תל־תפוח בשלמותם לד"ר הילדברון. והנה התנובה שלנו: שלש מאות לירות מאת הרופא ומאה וחמשים מאת מר יצחק מצליח.

מחלוף ראה בהניח נחמיה צרור שטרות אדומים וכחולים על השולחן ובחלק האחים את שללם שוה בשוה.

קול זעקת החמור החריד את שני האחים.

— מה זה? — שאל נחמיה.

— אין דבר, זה הוא חמורה של נגימה אשת מחלוף הרוכל. מסתובבת הבהמה הזאת ומבדחת את יושבי השכונה... אגב, מה דעתך, אותו החוזה השחור גרם לי להפסיד את החמור הזה — חבל, בהמה יפה היא!

לפטוריו של מר עזרא מזרחי מן הועד הדבר לא הגיע. עוד למחרת היום, כשנתאספו תושבי השכונה להפרד מאת מר נחמיה מזרחי, היושב עם משפחתו

בהרחבה בתוך האוטו שלו, הפיץ עזרא על־ידי מר גדליהו הפרחי את הידיעה בין ההמון, כי הוא עומד לבנות לו בית חדש על מגרשו בתוך השכונה, ובהתפשט השמועה הזאת, החלו להתגנב בחשאי אל ביתו אנשים שונים, מי שאומנותו סתת ומי בנאי, אחד יוצק בטון ואחד מרכיב פיגומים; כל אחד רצה להבטיח לעצמו מקום עבודה אצל הבנין הזה, ומובן מאליו, שכל מי שקבל את הבטחתו של עזרא להיות עסוק בבנינו, לא העז לפצות פה נגדו, ומר עזרא נשאר בועד כמקודם.

ובביתו של מחלוף היו הענינים יגעים. אמנם מאיר בכורו היה יוצא בכל בוקר עם החמור לרחובות העיר וגם עלה בידו להרויח למחית הבית, אבל נגימה לא יכלה לשקוט ולנוח. בכל יום ויום היתה מחכה לשובו של מחלוף ובראותה עם ערב, כי נכזבה תקותה גם היום, היתה מתמוגגת בדמעות וממלאה את הדירה אותה היבבה החרישית, החודרת בכל. היא היתה מסתובבת בשוקים וברחובות ושואלת ודורשת בכל מקום, ולא הרפתה גם מהמשטרה והכתיבה מכתבים לכל קצות הארץ, אך לשוא: ממחלוף לא הגיע שום סימן חיים.

ובאחד הימים, בעבור מאיר עם חמורו ליד שוק הירקות והפירות בקרבת שער יפו, ראה ליד הסמטה המובילה לברכת סולטנה את החוזה השחור, כשהוא יושב לו ישיבה זקופה וקפואה וכל פניו מכוסים אגלי זיעה מחום היום.

מאיר לא זכר אחר־כך, אם הוא מרצונו התקרב אל חוזה־העתידות השחור או החמור הוא שנגש אליו הראשון. אבל החוזה לא חכה לשאלתו של מאיר, וכשפניו מופנים יותר אל מחלוף, אמר מלים מועטות בערבית:

— הסופדת סובבת בשוק והיא מפזרת את אבני הזהב אשר עמדו לך לנגף. והיה כי ינתק חבל הכסף עד גמירה ותֵּרוֹץ גולת הזהב, אז תמלא סאת סבלכם ושבו ימיכם כקדם.

מאיר לא הבין דבר והיה בטוח, שקרני השמש הלוהטת הכו את השחור בטרפון. אולם זה, שאליו היו מופנים הדברים, ירד לסוף פשרם, והוא שמר אותם בלבו.

ובאותו ערב, כשחזרה נגימה כמשפטה יום יום מדרכה דרך־היסורים בשוקים וברחובות, ראה מחלוף בעד החלון הפתוח בצנוח גופה העיף על המטה ובנפול ארנק־הכסף אשר בידה על הרצפה.

היתה דממה בכל הבית והתינוקות, העיפים גם הם, נמו את שנתם. מחלוף נכנס בחשאי אל הבית ואחז בלסתותיו החמוריות את הארנק.

הוא רצה ללכת לביתו של שלמה לוי מטליא־הנעלים, המוחזק לאביון הגדול ביותר שבשכונה, כדי להניח את הכסף על מפתן ביתו. אולם בעברו סמוך לביתו של עזרא מזרחי ראה דמות שחורה, הגודרת לפניו את הדרך, ובעוד רגע אחזה יד חזקה בארנק אשר בפיו והוציאתו מבין לסתותיו.

לא היה ספק בעיני מחלוף, שהיה זה עזרא מזרחי, כי הוא שמע מפי הדמות את המלים הבאות:

— אהא, באת להחזיר לי את חצי הלירה, שהפסדתי בגללך. טוב מאד, גם רבית הגונה שלמת לי, חא־חא־חא!

אבל מחלוף לא שם לבו לצחוקו השטני של הנבל; הוא ידע, שכעת אין שום מכשול עומד עוד על דרכו, כדי להחזיר לו את צורתו האנושית. הוא פזר כבר את כל הכסף אשר גרם לו לכשלונו, והוא מוכן שוב לקחת את נטל הדלות על שכמו.

מחלוף לא ידע, כמה זמן ישן באותו המקום בתוך התבואה, בקרבת מגרש המכבי, אשר בו באה עליו התמורה. הוא רק נתעורר בשמעו את שמו המלא יוצא מפי אדם, העומד סמוך־סמוך לו:

— מחלוף הלוי! בוא והשלם את מנינו, כי תשעה אנחנו ורוצים אנו להתפלל מנחה גדולה.

הוא קם והעביר מבט על גופו — הוא היה שוב אדם. על ידו עמד איש זקן מופלג, שזקנו יורד על־פי מדותיו. הוא רמז לו בידו הצחה כשלג ללכת אחריו.

— אבל היכן בית־הכנסת שלכם, הן הולכים אנחנו בשדה־אבנים?!

הזקן רמז לו באצבעו לשתוק. הם הגיעו למקום אחד בבקעה ומחלוף ראה, בתוך שפעת עשבים גדולים ביותר, כעין שקע נמשך אל מתחת לאדמה. הזקן החל לרדת במדרגות ומחלוף אחריו.

הם נכנסו לתוך מבוא חצוב בסלע כקומת איש, לפניהם הבהב אור, ואחר צעדים מספר ראה מחלוף, כי נמצא הוא בתוך מערה ואור עתיר זולף מפמוטי־זכוכית הנוגהים בכל צבעי החושן והוא מגיע עד לפנות החבויות ביותר של המערה.

בפנת המערה, הפונה לצד בית המקדש, עמד ארון עשוי שיש ירושלמי אדום ועליו פרושה פרוכת של קטיפה כחולה, רקומה באותיות־כסף:

לא יהיה ללוי חלק ונחלה עם אחיו, ה׳ הוא נחלתו.

בעוד מחלוף משתומם, למה דוקא הפסוק הזה נרקם על הפרוכת, והנה נכנסו ממערה סמוכה תשעה זקנים והם כולם עטופים טליתות מבהיקות לובן ובלי דבר דבר החלו בתפלת אשרי. מחלוף ראה, כי מבעד לטליתותיהם מתחמקים אדי תפלותיהם כשלהבות, עולים עד לפמוטי־הזכוכית התלויים בתקרה ומתאחדים עם להבותיהם המתנוצצות.

אחר כך החלו לקרוא בתורה את הפרק התשיעי מספר במדבר, ובהקרא מחלוף בתור לוי, קרא:

איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיהם ועשה פסח לה׳. בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו. לא ישאירו ממנו עד בוקר ועצם לא ישברו בו ככל חוקת הפסח יעשו אותו.

מחלוף ראה בזה את הרמז הברור כלפיו, כי עליו לעשות את הפסח תמורת הפסח הראשון, אשר עבר עליו בגלגולו.

לאחר התפלה נגש אל מחלוף אותו זקן, שהביאהו לכאן, ואמר לו:

— דע לך, שאנו פה כולנו הזקנים מבני משפחת הלוי. הרבה נצטערנו עליך, כשנמשך לבך אחרי יצר רכישת הנכסים. אם רוצה אתה להשאר נאמן לתעודת שבטך, עליך לחדול מתאוה זו לעולם, כי ה׳ אמר על שבט הלוי „אשי ה׳ היא נחלתם״, ועליך להיות עני כל ימיך, עד אשר תגמור סבלך עלי אדמות.

והם ישבו כולם ושנו במשניות לתקון נפשו של מחלוף, לפי הפרקים המתחילים באותיות שמו, כל אותו הלילה. התחילו במסכת מדות וסיימו ביומא.

היה בוקר רענן על פני שכונות ירושלם, בהתעורר מחלוף משנתו בשדה התבואה, בוקר בשמי ודשן, אשר רק בירת הנביאים תדעהו. מאחורי מגדלו של טור־מלכא הפציעה קרן־שמש ראשונה כברק חרב המתהפכת לכאן ולכאן, ועל הגבעות מנגד רעפו טפות אודם, כנטפי־דם הנזרקים מאצבעות כהן ענקי על יריעת שמים התכולה.

מחלוף נכנס בחשאי אל ביתו, שהיה כולו זרוע דממה. רק נשימותיהם השקטות של הילדים הנמים נשמעו. הוא אחז בנטל סחורתו, המונח בפנה כביום הניחו שמה, ויצא לדרך מסחרו.

ובעברו בשכונת הערבים אשר בבקעת נחל אגוז יצא פאראס הרועה ממערתו ובידו אולר חדש:

— החמדה לאללה הכביר! מצאתי את אולרי הישן, ועתה החזר לי את הכסף, ששלמתי לך אתמול תמורת האולר החדש הזה.

— אין חוסן ואין איל בלעדי אלוה ונשגב שמו לבדו! — אמר מחלוף בנגבו בשרוולו את הזיעה במצחו — אבל אני עוד לא פתחתי היום את מסחרי. מחר עם בוקר אחזיר לך את כספך.

מחלוף המשיך את דרכו בתוך קני־הסוף הממלאים את הבקעה ומבטו נתקל פתאום בצמח הפיג׳ן, אשר עליו השעירים ודשנים מושחים, לפי אמונת הערבים, עינים כהות בצחצחות. הוא קטף ממנו עלים אחדים ולחצם אל עיניו. אחר הרים את מבטו לקראת שער־האריות אשר למקום בית־המקדש, המתנשא לימינו, ולחש:

— מה נפלאים דרכי אלהינו!

אנדה פינקרפלד

שְׁלשָׁה שִׁירִים

א

יֵשׁ גְבוּל לְנִבְכֵי תְהוֹמוֹת...

שְׁעַת-עֶרֶב סַלְחָנִית,
בָּהּ צָלַלְנוּ.
כָּל הַמִּשְׁעוֹלִים הַנָּה הוֹלִיכוּנוּ,
לְשָׁעָה זוֹ.

הָרָקִיעַ רַקַּע בְּמַסְמְרֵי כוֹכָבִים,
חָסַם בְּחָזֵהוּ בְּעַד הָאֵין-סוֹף,
יַצִּיב יַעֲמֹד בִּפְנֵי הָאַיִן
וְיוּכַל-לוֹ.
אַל מוֹרָא לָנוּ עוֹד,
יֵשׁ גְבוּל לְנִבְכֵי תְהוֹמוֹת,
נַשִּׂיגוֹ, נְגַשְׁשֵׁהוּ,
עַל כָּל-יַרְכָתָיו.
בְּכַפּוֹת יָדֵינוּ נְלַטְּפוֹ
כְּתִקְרַת בֵּיתֵנוּ, מְגִנָּתֵנוּ מִזַּלְעָפוֹת.

מְאֹד שְׁלֵוִים נִישַׁן
זֶה הַלַּיְלָה,
שְׁלֵוִים כְּעוֹלָלִים,
בְּבִרְכַּת רָקִיעַ שֶׁקָּרַב
וְחָסַם בְּחָזֵהוּ בְּעַד הָאֵין-סוֹף.

ב

כִּמְעַט כְּאַגָּדָה...

חֹשֶׁךְ וָאֹפֶל עָטָה הַלַּיְלָה
לִבְלִי תִרְאֶה אֶת-פָּנָי.
אוֹתוֹ לַיְלָה לְפָנֶיךָ נָגֹלּוּ
שִׁבְרוֹנֵי חַיַּי,
נַפְתּוּלֵי אָרְחוֹתַי צֻקַלְקָלִים;
כִּמְעַט כְּאַגָּדָה חֲרִישִׁית
לְךָ סִפַּרְתִּי,
וָאֶשְׁלַו לְצִדְּךָ פְּדוּיָה וְנִגְאֶלֶת.

וּבָאֹפֶל אַךְ עֵינֶיךָ הַגְּדוֹלוֹת הִרְגַּשְׁתִּי
פְּקוּחוֹת לִרְוָחָה,
וְהֵן מְאֹד הִקְשִׁיבוּ.

וְאוּלַי אַךְ בַּעֲבוּרְךָ הָיוּ
כָּל-אֵלֶּה תְּלָאוֹתַי,
לְמַרְבֵּה סִלְסוּלֵי אַגָּדָה מוּזָרָה.
אוּלַי אַךְ בַּעֲבוּרְךָ,
כִּי לֹא נוֹתְרוּ בִי עוֹד —
וְגַם נִמְחוּ כָלִיל
כְּאִלּוּ לֹא אוֹתִי הֵשַׁחוּ לָאָרֶץ
כִּקְנֵה-אַגְמוֹן רַךְ וְשָׁבִיר.

ג

טוֹב כִּי שְׁחוֹרִים וַאֲרֻכִּים רִיסֵי עֵינַי...

דִּמִּיתַנִי חוֹלֶמֶת עִם זָהֳרֵי-בֹקֶר,
בְּלֶכְתְּךָ חֶרֶשׁ מֵעִמִּי.
וַאֲנִי כִמְעַט עַפְעַפַּי הֲרִימוֹתִי
בְּעַד בְּרַק עֵינַי הַסַּקְרָנִי,
וְרָאִיתִי
מַבָּטְךָ רַךְ וָטוֹב מְלַטְּפֵנִי,
כָּל טוּב עוֹלָם בּוֹ אָצַרְתָּ.
וְלֹא זַעְתִּי,
בַּל אַפְרִיחַ אֶת-שֶׁפַע הַטּוֹב מֵעֵינֶיךָ
וּמִחִיּוּךְ שְׂפָתֶיךָ.
בְּרִיסַי הַשְּׁחוֹרִים וְהָאֲרֻכִּים חָרָךְ דַּק כִּסִּיתִי,
חָפִיתִי סוֹד טוּבְךָ בְּבוּשָׁה חֲרֵדָה.

וְטוֹב כִּי לֹא רָעֲדוּ עַפְעַפָּי.
יָדַעְתִּי:
אָז יוֹצֵאת רֹךְ מַבָּטְךָ
בְּסַעֲרַת הוֹדָיָה
וְכָרַעְתָּ תַּחַת שֶׁפַע יְצָרִים בְּעוּרִים.
וְאוּלַי יִקְפָּא הַחִיּוּךְ
וְנָבוֹךְ מְאֹד,
וְלֹא תָקוּם בִּי עוֹד רוּחַ לְפַיְּסוֹ
עַל שֶׁהִפְרַחְתִּיהוּ,
וּבוּשְׁנוּ שְׁנֵינוּ
עַל סוֹד כִּי נִגְלָה.

טוֹב כִּי עַפְעַפַּי לֹא נָעוּ
וְרִיסֵי עֵינַי שְׁחוֹרִים וַאֲרֻכִּים.

ש׳ ל׳ בלנק

בְּשִׂמְחַת הֶחָג

תמונה

חג השבועות.

מיד לקימה בבוקר, העלתה סוסיה את כד־החמאה מתוך המרתף וקרבה לאפות לביבות־חלב, כיד כשרונה הטובה עליה. על פניה שכנה הבעה חוגגת ועשתה עבודתה במתינות ובכוונה יתרה. תחילה הבעירה אש על הכירה ושפתה קיתון מלא חלב — שתיה חמה לבני־הבית הנרדמים.

אפית הלביבות נחשבה אצלה כדבר־מצוה, שעליה לעשותה באמונה. שהרי אין טעמה בכל ימות־השנה כהרי טעמה עכשו, בראשון לחג השבועות. לתכלית זו חשכה בחמאה ובזבדה, הצניעה אותן במרתף, מעין „קודש־קדשים״, שאין להשתמש בו אלא בחג בלבד. ואין צריך לומר — ביצים, סולת וכיוצא בדברים, שבאים בתור תבלין ללביבות. ולא זו בלבד, אלא שהכינה לעצמה עוד מאתמול בקיעי־עצים יבשים, שתהא האש כשורה, כדי שלא להשזיף, חלילה, את המאפה.

עמדה סוסיה בשעה קדומה זו של שחרית ושקלה במוחה, באיזה מין להוסיף ובאיזה לגרוע, שמא יצא מעוות מתחת ידיה. מכל־מקום היתה בטוחה בנצחונה: בעלת־בית מנוסה מכמה וכמה שנים. בכלל היתה במצב־רוח מרומם. הדממה הרבוצה מסביב, חמה זורחת זו היוצקת אורה לתוך הבית, צפור נעלסה זו המצייצת בראש השיטה הקרובה, ריח השדה הנבלע בעצמות — כל אלה פעלו עליה לטובה והרעיפו איזו נעימות קלה לתוכה.

מריה דעלמא! נאנחה בחסידות.

ראשון ניעור שמעיה. מיד ירד מעל התנור ויצא בתחתוניו אל הבאר — להתרחץ. בשובו היה בשרו ממראה־הנחושת ושערו רטוב ממים. לאחר שהסתפג באלונטית צחורה, פתח לרווחה את החלונות והדלת, שיהיו האויר והזוהר מרובים בבית, אחר כך התישב בהרחבה אל השולחן לשתות ספל של חלב חם.

השתתה כבר סוסיה? שאל ברוֹך.

מהו סח? כלום שעתה פנויה לכך? עבודתה מרובה כל־כך, עד שאינה יודעת מתי תגמור.

תספיק לה השעה, כמו התחנן לה.

היא לא יכלה להפנוֹת עכשו, הואיל והיתה טרודה מאד.

מה עשה הזקן? נטלה והושיבה על־כרחה אל השולחן. מזג לה ספל חלב, פורר חתיכת סוכר בשניו המוצקות והניחה לפניה במאור־פנים:

אין הוא יכול לשתות בלעדיה.

הרעיה צייתה הפעם. אבל מרגע לרגע קמה לצאת אל הכירה. שמעיה גדר

בעדה את הדרך, עד שלא סיימה לשתות. מתוך־כך לא נמנע מלחבקה. היא לא התקוממה בגערה ונזיפה, כדרכה תמיד, אלא בשובה ונחת:

הה, אַל יגזול ממנה שמעיה את עתה היקרה!

ושמעיה לא החמיץ את ההזדמנות הטובה להגיד שבחה בפניה:

השנה תאפה לביבות, סוסיה, שיהיו ראויות לעלות על שולחן מלכים; הוא כבר חש בטעמן ובריחן.

סוסיה שבה לעבודתה ואגב נמלכה בבעלה:

התרבה בלביבות ממולאות בגבינה, או באורז? שמא שוה בשוה? מה דעתו?

דעתו היתה:

בגבינה; והעיקר, סוסיה רחימה — לשובע.

הראתה האשה על ארבע מחבות גדולות, שהיו תלויות על הקיר מוכנות ומזומנות לשמוש:

הימצאו אלו?

התמתק הזקן:

תבוא ברכה על ראש זוגתו ויהיו ימי חייה מאה ועשרים שנה. כלום יודעת סוסיה, מה היא בעיניו? אילו היתה שמחה וטובת־לב תמיד, כמו עכשו, בזקן ובפאות הוא נשבע, שהיה אוהב אותה כנפשו.

שמעה זאת סוסיה והצטחקה. הביטה בבעלה בן־הששים ומצאתו עדיין בריא ונאה כל־צרכו. לולא השיבה בשערו, הרי היה נראה כבן־שלשים ליופי ולבריות־גוף. אודם רענן ובריא פרח בפניו המלאים ועיניו הבריקו כמו אז, בימי־נעוריו.

בינתים נתלקטו העופות. אף־על־פי שבעלת־הבית הברתה אותם בבוקר בעין יפה וכדי־שביעה, מכל־מקום, לאחר שנקרו את הגרגירים ופתי־הממוליגה השרויות במים עד־גמירה, התחילו לחזור אילך ואילך לראות, שמא תזדמן להם חטיבה שמנה, הראויה להתכבד בה, מין תרגימה אחרי הסעודה השבעה. כיון שמצאו את הדלת פתוחה, לא פסחו גם עליה. ראשונה באה תרנגולת עם המון אפרוחים שלא העלו עדיין נוצה. נכנסו הללו בציוץ ובקרקור, התפזרו לכל עבר, אלה בכה ואלה בכה, וחטפו מכל הבא לפה: אם קליפה של ביצה, או פירור לחם. אחר בא השׂכוי עם המין נשיו. תחילה התיצב על האסקופה כגברא רבא, כאילו היה תר את הסביבה. כיון שראה שאין סכנה בדבר, קרא אחת ושתים, מיד נתכנשו ובאו כל התרנגולות ומלאו את הבית בהמונן ושאונן.

לא היה שבע־רצון אלא פוסי בלבד. חתול אפור זה ראה עצמו כאן כבן־בית, הבריה היחידה הרשאית לזכות מן ההפקר. עכשו נדחקו העופות הללו לתוך מחיצתו ונוהגים כבני־חורין גמורים. ביחוד חרה אַפּו בשכוי, המהלך בקומה זקופה ומתוך טפיפה, בלא יראה ופחד. התחיל לזקור גבו, כאילו צמחה לו חטוטרת לפתע־פתאום, לטש צפרניו השנונות ורטן אגב איבה וצרות־עין:

מיא־אוּ.

שואלת אותו סוסיה:

לחימה מה זו עושה, צר־עין?

אותה־שעה ישב שמעיה בהרחבת־הדעת אל השולחן וסיים את הספל השלישי. הוא נסתכל בעופות, ברצועת האור של החמה, השופעת באלכסון, בסוסיה רעיתו, המרקידה את הנפה בזריזות נפלאה — וארשת של קורת־רוח היתה שפוכה על פניו. הרהורים קלים וחגיגיים, כערפלי־נוצה אלו בתכלת־הרקיע, נתרקמו במוחו. העולם נראה לו טוב וחביב, כאילו נטווה כולו מזוהר ומריח של פרחים. הוא עשן את מקטרתו ותופף על השולחן בצרדה, כאילו היה מביע בתפיפה זו רחשי־לבו. אמנם, עתים זכר של מאורע אי־נעים בא לפניו, מעין ענגה קלה המכסה לרגע פני החמה, אבל מיד חלף כלעומת שבא, בלי השאיר בקרבו אף רושם כלשהו.

יואל־נא שמעיה להביא דלי מים מן הבאר, פנתה אליו האשה בבקשה.

אח, בעונג רב!

בחצר כבר מצא את ליזר. אף־על־פי שחג היום, לא נמנע מלעשות עבודתו הרגילה היום־יומית. מיד לקימה, הוציא את הסוסים מן האורוה והוליכם אל הנהר לרחיצה. אחר שטף את העגלה במים ומתח את המכמרות על כלונסאות־הגדר להתיבש לרוח הבוקר. הוא היה במצב־רוח טוב. הסבה לכך — ההליכה לטארנשט להתפלל ב„מנין" שבכפר. ה„מנין" הן בבית רחמיאל הוא. ודאי שיראה שם את בתיה וידבר אתה. משום־כך משח את מגפיו בעיטרן והתגלח בתער־הגלבים. אחר התחיל להתרחץ אצל הבאר, שפשף את פניו ואת בשרו המגולה במים קרים ישר מתוך הדלי ועשה את שערו כנגד מכתת־ראי מוריקה. לבש את החליפה החדשה, חולצה לבנה עם צווארון מרוקם ומכנסים שחורים. לראשו חבש כומתה כחולה עם מצחיה מבריקה, השמיטה כלפי אזנו הימנית, באופן שפאה גדושה בצבצה החוצה, חפופה ומתולתלה. הוא רצה להיראות לפני בתיה בכל הודו והדרו, בחור כהלכה. את המטפחת הלבנה, שקנה בעיר, תחב בכיס העליון של החולצה, שתהא נראית לעין. לאחר שכלה להתלבש, נכנס הביתה.

שמעיה התפלא בקול:

בחור נאה, בחיי ראשו. מה אומרת עליו סוסיה?

הביטה האם בבנה והזהירה מנחת־רוח:

כך היא אוהבת. יבוא לבין יהודים, כדרך העולם. שהרי צריך להיות הבדל בין זמן לזמן. תודה לאל חי — חג נעים, חג השבועות, אפשר לנוח בו, לאכול ולשתות: אשר לאלהים ואשר לבריות.

שמעיה עמד כנגד בנו:

ראה, אף מטפחת לבנה! מה מחירה?

חמש קופיקות.

לב האם חם בקרבה וברכה נפלטה מפיה:

מי יתן ולשנה הבאה יהא כבר נשוי ובעל־בית העומד ברשות עצמו.

תפלה זו של האשה הזכירה לשמעיה את בקורו הבלתי־מוצלח בבית רחמיאל המוזג. ומתוך שבא הכושר לידו, הביע את דעתו, אבל בזהירות רבה:

ודאי שימצא ריבה נאה ויהא דייג העומד ברשות עצמו. בחור כמותו הרבה קופצים עליו. העיקר — אומץ־לב ולירוק על כל העולם, כמו שהיה הוא, אביו, עושה.

וליזר מחריש —

אותה־שעה שבה דינה מן היער טעונה משא של ירקות לחג השבועות: זמורות וענפים, פרחי־בר וסוף. הטילה כל הכבודה הזאת על הקרקע ומחתה זיעה מעל פניה.

הה, מה נתעיפה! היכן לא היתה? ביער ובשדה, בבקעה ובהר ועל שפת הפרוט. היא הקדימה היום עם שחר, הלא כן, אמא?

אמא השיבה שלא בלי תוכחה:

העולם היה נחרב, אילו עשתה זאת אתמול. מי קוטף ירקות בחג?

דינה ענתה:

אילו תלתה אתמול את הירק, היה גובל בין־לילה.

ואל אחיה:

הה, מה נאה הוא בחליפתו החדשה! תת־ח־דש. הוא הולך להתפלל? שפיר. שפיר.

בינתים התחיל שמעיה לבוֹר בירקות, כל מין לבד, והתעתד לקשט בהם את הדירה; ברם דינה מחתה:

אין אבא יודע, איך ואיפה לתלות את הירקות.

התיצבה על הספסל ופקדה:

הב לי אותן הזמורות!

כמצותה, הנסיכה דינה, השתחוה האב לקראתה.

תחבה דינה את הזמורות הירוקות והלחות מאחורי המראָה הגדולה, שש מעבר מזה ושש מעבר מזה. מלמעלה, בראשה, הניחה כמה פרחים, אדומים ולבנים. ככה עשתה גם לתמונה חסרת־המסגרת, הרב מלאדי, לארון הרעוע, לתיבה מחושלת־הברזל ולכרכוב־התנור. כאן נתקלה במעצורים מצד האם:

הנה באה זו להפריע אותה מעבודתה!

אבל דינה לא שעתה אליה ופארה את כל פנות התנור והכירים בענפים ובעשבים.

שמעיה עזר על־ידה באמונה. מלא פקודותיה מיד, בלא כל שהיה ובהכנעה. מזמן לזמן חוה דעה, אף אמר לעשות בעצמו דבר־מה; ברם, היא כהתה בו ולא דרשה ממנו אלא למלא מצותה בלבד. כלום היתה לאב ברירה אחרת? הכל מודים, כי טעמה טוב מטעמו; ובכן:

מה הוד מעלתה הנסיכה, דינה השובבה, תצוה לתת?

את ענפי הערבה.

בבקשה, קוקונה![1]

[1] גברת.

חן חן, הוספודאר[2] שמעיה.
אחר התחילה דינה לקשט את החלונות. עבודה זו נראתה לה משום־מה חשובה ביותר. היא לא הגידה מה שיש בדעתה לעשות, אך על־פי עיניה הקורנות אפשר היה להכיר, כי עומדת היא עכשו להגשים רעיון נפלא, שנצנץ בלבה מבעוד הבוקר. היא בחרה בעלים הזעירים ביותר והדביקה אותם על הזכוכית הבהירה והשקופה וציירה בהם ציורים שלמים: דמות של שתי בריות חובקות ונושקות זו לזו, אלונים, נמוכים וגבוהים, צפרים פורחות באויר, ועוד.
עמד שמעיה להתחנן כי תואיל לבאר לו בחסדה הגדול, מה טיבה של ערבוביה זו — סרבה:
הבה נראה, אם חכם ונבון הוא אבא.
קמט אבא את מצחו, צמצם עיניו, הסתכל מקרוב ומרחוק:
אינו יכול למצוא את החידה.
קרא לאשתו:
שמא יודעת היא לקרוא בכתב־רזים זה?
התרגזה:
המ, אין היא פנויה אלא לשטויות כאלה! הרי לך אב, יהודי בן־ששים ובעל בעמיו, העומד ומוגיע את מוחו לנחש מה שלכלכה בתו על החלונות!
התענין בזה גם ליזר. שניהם, הוא ואבא, חוו דעות שונות, זה בכה וזה בכה. רגע נדמה להם, כי כבר מצאו את המפתח לפתרון החידה, אבל מיד הכירו בטעותם וחזרו ועיינו בדבר.
הרי זו מכמורת וזו סירה, קפץ ליזר בהראותו על אי־אלו ציורים.
שמעיה הניע עליו את ידו דרך בטול:
הרי זה בא במכמורת ובסירה! אבל, מה זאת? מצא, בחיי־ראשו, מצא — זו צפור!
אמת, נכון הדבר — צפור, הודתה הבת.
האב שמח בנצחונו הראשון ועיין עוד פעם בציורים.
אם אינו טועה — הרי זה נהר.
אמת. אמת.
משמש שמעיה בזקנו ונזף בה דרך חבה.
תמתין קצת, דינה הפותה. כיון שמצא את הדרך, מובטח הוא, שיגיע עד סופה — וזה הר.
הפעם לא מצא אבא.
ובכן, שגה ברואה: אין זה הר.
סוסיה לא יכלה עוד למשול ברוחה:
מוטב היה, שמעיה, אילו התקין עצמו ללכת ל„מנין". הן השעה מאוחרת כבר.
שמעיה לא שעה אליה והיה שקוע ראשו ורובו בשמשות החלונות, כאילו היה

2 לאדון.

עליו לפתור שאלה מסובכת מאד. הוא קרא בשמות שונים, אך נסתם כל חזון ממנו. לסוף פתרה דינה את החידה:

זאת — חורשה, אלו — אלונים, ואלה השנים —
העמיד שמעיה פני תם ושאל:
ואלה השנים?
צחקה הבת וחבקה את אבא ועיניה קורנות:
לא אגיד —

בא סוני רובין.
דינה רצה לקראתו:
חגים לשמחה! חגים לשמחה!
סוסיה הסבירה לו פנים:
מה שלום אמא? ודאי עסוקה באפית לביבות?
אמא איננה בבית: נסעה העירה אל הדודה לחג השבועות.
אמרה סוסיה:
אם כן, יסעד היום בביתה. אין דבר: היא אופה ומבשלת כדי־שביעה.

סוני הודה לה בהשתחויה קלה. הוא התלבש היום חגיגית ומגפיו הגבוהים הבהיקו משחור. אמנם, העבודה בשדה היתה בעצם־תקפה. צריך היה לראות בנפוש הדורה, להיות בחוה ובגדרות הצאן, שכן צותה עליו אמא קודם נסיעתה — להשגיח על הסטרוקארים³ השגחה מעולה; ברם, הוא עזב הכל ובא אל דינה. שני ימים רצופים יהא חפשי לנפשו ולא יצטרך ליתן דין וחשבון לאמא, היכן היה ומה עשה.

דינה התרפקה עליו, שאלה על הירקות, אם יפים הם, והראתה על החלונות המצוירים:

הה, מה שיעלה על דעתה! צחק הבחור.

הביעה צערה, שלא נלוה אליה בלקיטת הירקות. הה, מעולם לא היה הבוקר בהיר כל־כך כמו היום! היכן לא היתה ומה לא עשתה? רחצה בפרוט, חפפה שערה בטל, יצאה ונכנסה מחורשה אל חורשה, סיירה ב„מערת השועלים" —

הוא העמיד פנים, כאילו אבד לו דבר יקר מאד.

אילו ידע, היה יוצא עמה בבוקר. מדוע לא הגידה לו אתמול? נערה רעה היא, רעה מאד.

דינה הגישה לו כוס חלב — סרב:
חן־חן: כבר שתה בבית.
הפצירה בו:
ישתה עוד! היא תאפה מיד עוגת־עיסה כנגד האור ויעשו סעודה מצוינה.
ובלי חכות לתשובה, קטפה מן העיסה הכרוכה במגבת־בד חתיכה הגונה,

3 הפועלים.

גלגלה אותה במערוך, מתחה אותה בידיה, עד שתהא דקה ועגולה — והטילתה לתוך הכירה המוסקה.

האם לא כהתה בה.

סוני קרב לראות בעבודתה. נשענה אליו הנערה ושניהם עמדו והביטו בעוגת־העיסה התפוחה ובגחלים הלוחשות, כאילו היה זה מחזה־פלאי, שלא ראוהו מימיהם. מראה האש המחליפה צבעים, העוגה המשולהבה, הנראית כבריה כרסתנית ומתנפחת, פעפוע החלב בקיתון, נקישת המדוכה, קרקור העופות בחצר, ביחוד קרן־חמה זו הנעוצה כחץ־זהב בכרכובו של התנור — כל אלו היו למילודיה ערבה אחת ולבותיהם החולמים דפקו והמו חרישית.

אך הנה נפסק חוט החלום באמצע: הן העוגה השזיפה כבר! לולא היא, סוסיה, היתה נשרפת כולה. הה, עד מתי לא תלמד את ידיה לעשות נכוחה? הן עוד שנה, אי״ה, תהא בעלת־בית בעצמה. הגם אז תקרא לאמא לאפות לה עוגת־עיסה?

דינה וסוני ישבו לסעודה.

הציצה בהם האם מן הצד, נזכרה באביב רחוק ונשכח ונאנחה בחשאי. היא מצאה אותם נעימים וחביבים מאד ושאלה את־עצמה: היצא מזה דבר? הה, הרי זה זוג נחמד! דינה, צריכה היא להודות, יפה וברה כחמה ולולא משובתה, הרי לא היתה כדוגמתה בכל העולם; סוני, בחור נאה, דמות־דיוקן של אציל — אביו, יבדל ממנו לחיים ארוכים, לכל דבר: אותה הקומה הזקופה ואותה החוכה הנעימה, שאינה מסתלקת מעל פניו היפים. הם אוהבים זה את זה. השאלה היא, אם תאות לכך אמו, הגברת רובין. מתוך הרהורים אלו פנתה אל סוני:

מה העוגה לחכו?

מה יכול סוני להשיב? בודאי טוב טעמה. כלום נהנה מעולם מסעודה כמו עכשו?

בינתים שב שמעיה עם ליזר מן ה„מנין" שבכפר. הוא היה במצב־רוח חגיגי וקרא בקול:

חגים לשמחה! הה, גם סוני כאן! שפיר, שפיר.

הוא פשט את הקאפוטה הארוכה, שהיה לובשה רק בחג ומועד, חלץ את מגפיו ונשאר עומד ברגלים יחפות, בכותונת ובמכנסים בלבד:

עכשו הריהו בן־חורין, כסוס זה בלי כליי־הרתמה. אחרה היום סוסיה רחימה, המ, בושת תכסה פניו. כלום נאה לה, לבעלת־בית חרוצה כמוה, שיהא הבעל ממתין ללביבות; אך, אל תפול ברוחה: לא יתן לה ספר־כריתות על זה.

לפי־שעה הוציא בקבוק יי״ש, טפח בו בכוח, עד שהפקק נתז למרחוק והציגו ברעש על השולחן. מזג לעצמו ספל מלא, שבב ברכה בקול והריקו בבת־אחת, כמומחה לכך. אחר כבד את המסובים, החל ברעיה וכלה בדינה:

תשתה הבת־יחידה מעט יי״ש — לכבוד החג.

לחיים, סוני!

סוסיה רדתה את ה„מאליסניק״[4] מתוך התנור, הריקתו מן המחבת בזהירות רבה, כרכתו במגבת והגישה לשולחן. שם גזרה אותו בסכין לחתיכות מרובעות — ללפת עם היי״ש. המסובים התנפלו על מאפה מהביל זה בתיאבון נלהב, כלאחר תענית ארוכה, נפחו והצטרבו אגב לעיסה. אחר הוגשה החמיצה בקערה גדולה, קשקשו הכפות בזריזות, גמעו הפיות והעינים הדמיעו מחמת הנאה. הורקה הקערה ונתמלאה מחדש.

סוסיה אכלה מתוך עמידה. מדי פעם בפעם קרבה אל הכירה לראות בשלום הלביבות. פניה קרנו מאושר ומחדוה פנימית. על־פי האכילה של המסובים הכירה בטעמה הטוב של החמיצה. שמעיה גמר עליה את ההלל הגדול, אף סוני לא כחד מלאמור את האמת, כי מעולם לא אכל תבשיל טעים שכזה. עכשו תפלתה, שגם הלביבות יעלו יפה:

אַל תאכלו לשובע: עוד הלביבות לפניכם.

שמעיה מזג שנית את הספלים:

נו, סוני, נשתה „לחיים״.

בבקשה, רב שמעיה.

הקיש שמעיה בספל המלא של סוני וכך אמר:

כפי שאני רואה, בחור, אתה אומר להיות חתני. ניתנה האמת להאמר, שלא הייתי מתנגד לכך; אדרבא, אתה מוצא חן בעיני — המ, יחוס־אבות!

סוני הסמיק ושמעיה המשיך:

יש לי לדבר הרבה בענין זה, ברם, מוטב שאניחנו לעונה אחרת, יותר מוכשרת לכך. היכן הן הלביבות, סוסיה רחימה? היי״ש כרה בוֹר בחפי והריני תאב מאד לאכילה — שוֹר צלוי, על פרסותיו, הייתי בולע עכשו. לפי־שעה, ליזר בכורי, הטריחה נא את כבוד החבית הקטנה מתוך הממגורה ומזוג את הקיתון יין, עד שפתו.

עשה הבכור כמצות אבא.

דינה סייעה לאמא בהורקת הלביבות מתוך המחבות. בררה ביפות ביותר — והגישה לסוני. שמעיה עשה עצמו ככועס עליה והעוה את פרצופו אגב אי־רצון:

במה נופל אנכי מסוני, אי? בגדת בי, שובבה, בגדת באבא שלך ומפרישה את הלביבות היפות לסוני. היכן היושר? ברם, אבוא במשפט עמך — לעת־מצוא!

הצטדקה הבת:

הה, היא בגדה באבא טוב שלה? כלום רשאי הוא להעלות רעיון כזה על שפתיו? לשוא יבוא עליה בעלילה.

האב התפייס מהרה, הושיב את הבת על ברכיו, החליקה על צמתה השחורה ופנה אל האורח:

הראה סוני מימיו ריבה נאה ממנה? אילו עבר בכל המדינה, כלום היה מוצא כדוגמתה?

[4] מאפה־דורה.

האם לא צחוק הוא, שהאב מונה את מעלותיה? כלום הוא, סוני, אינו רואה בה כל זאת ואולי עוד יותר?

סטרה דינה על לחיו קלות, השמיטה את כובעו ופרעה את שערותיו.

האין סוני בחור נחמד, אבא?

נחמד, בתי, הסכים האב.

שוב הוגשו הלביבות. נמלאו הכוסות ביין אדום. אכלו ושתו כאחת.

עכשו ישבה סוסיה לסעודה בזחיחות־הדעת של בעלת־בית, שהאפיה יצאה מתוקנה כל־צרכה מתחת ידיה. שמעיה פנה לה מקום אצלו ולא פסק מלהגיד שבחה בפניה. היא הגישה הכל, את כל השפע שהיה ברשותה. בשעה זו היתה מאושרה מאד. הבעל, הבנים, האורח החשוב, הירקות בבית המפיצים ריח טוב, הכל כאילו לטפה ביד רכה וחמימה. שלום ושלוה מסביב. ההג ניכר בריח הנעים של הלביבות השמנות, בפנים הקורנות והשבעות של בני־הבית. הנה זכתה משמים לחוג עוד פעם את חג השבועות. מה חסר לה? כלום לעשירות תשא עיניה? תודה לאל השמים! שמעיה מזג לה כוס מלאה. הריקה אותה. אמנם, המוח מעורפל קצת, אף גופה נעשה כבד־תנועה. תחת זאת שמחה גדולה, שלא ידעה כמותה זה־כבר, ממלאה אותה כולה:

הה, מדוע לא לבשה דינה׳לה את שמלתה החדשה לכבוד החג? — חי —חי — הן גדולה היא כבר, ב״ה, בתולה בוגרת ונאה, שבחורים חוזרים אחריה.

שמעיה שבע נחת מזוגתו:

תשתה, סוסיה רחימה, עוד כוס יין.

חי, מה יאירו עיניה! הריהו רואה אותה עכשו כמו שהיתה לפני ארבעים שנה — ריבה בריאה ויפה. הזוכרת סוסיה את הימים ההם?

זוכרת, שמעיה, זוכרת.

יצחק זילברשלג

קוֹל קְלֵיאוֹפַּטְרָה

«...ולשונה ככלי־זמר רב מיתרים...»
פלוטַרך, אנטוניוס כ״ז.

כִּכְלִי-זֶמֶר מֻפְלָא בֶּן-מְאַת-מֵיתָרִים
רָנַן קוֹלֵךְ: פַּעַם דָּמָה לַחֲלִיל-רוֹעִים
בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵת-שַׁחַר הָעֲדִינָה,
פַּעַם לְשִׁיר קוּקִיָּה בַּעֲבִי-יַעַר,
בְּקֶשֶׁב-צָהֳרַיִם מָתוֹן מְאֹד, וָפַעַם —
לְזִמְרַת כּוֹכָבִים בְּלֵילוֹת הַכּוֹכָבִים.

תַּרְתְּ לְשׁוֹנוֹת עַם וָעָם וְהִגַּהַתְּ פְּלָאֵיהֶן
בְּפֶלֶא-קוֹלֵךְ. שַׁרְתְּ בְּדַבְּרֵךְ כּוּשִׁית לְכוּשִׁים,
נְחוּשֵׁי-גוֹן כְּשָׂדוֹת בְּיֶרַח אָב, עֲרָבִית
לַעֲרָבִים, שׁוֹכְנֵי צִיּוֹת צְהֻבּוֹת כַּשֶּׁמֶשׁ,
וּשְׂפוֹת כְּנַעַן כִּבְדוֹת-שָׁנִים לְעַמֵּי כְנָעַן.

אֵיכָה נָבְעוּ מִשְּׂפָתַיִךְ נִיבֵי נְבִיאִים
וְלֹא הָמְמוּ יְלִידֵי אֶרֶץ הַנְּבִיאִים?
אֵיכָה צַרְתְּ בִּלְשׁוֹן-הַקֹּדֶשׁ צוּרַת שַׁדַּי
וְלֹא שִׁכַּרְתְּ נְזִירִים רָזִים בְּחָזוּת שַׁדַּי?
אֵיכָה שַׁתְּ צְלִיל עִבְרִי לָאַהֲבָה וְלֹא שִׁגַּעַתְּ
עִבְרִים כְּמוּרֵי-דָם לְאַהֲבָה נֶאְדָּרָה?

מַלְכָּה רוֹדָה בְּרַחֲבֵי מֶלֶל וּבְמַעֲמַקָּיו!
אֵיכָה פָּרַץ מָוֶת עָרִיץ בְּדֹלַח קוֹלֵךְ
וְלֹא תָלָהוּ עַל זַלְזַלֵּי הָעֲנָנִים,
לְמַעַן יָרֹן לְעוֹלָם, לְמַעַן יַרְנִין לְעוֹלָם
כִּכְלִי-זֶמֶר מֻפְלָא בֶּן-מְאַת מֵיתָרִים?!

אברהם רגלסון

שִׂמְלָה חֲדָשָׁה

א

עמק קייהוגא, בו זוחל נהר־קייהוגא, רצוף כולו בתי־חרושת למעשי־ברזל, ובימים הטובים היה ענן־תמיד של עשן מרחף עליו. עתה, בזמנים הקשים, התנדף העשן והשמים מעליו טהורים, זולתי בעת שאגם־אירי הקרוב משלח בו אדים רטובים. העיר בנויה משני צדי העמק, וחלק מערבי וחלק מזרחי שלה מחוברים על ידי גשר ארוך, זורמות בו שתי שורות של מכוניות כל היום כולו — שורה הולכת מזרחה ושורה מערבה.

מזרח־העיר מתרומם לאט לאט עד לרמה שטוחה. מקרצפי־השחקים הם בשפל, על יד העמק, ושם בתי־המסחר הגדולים. אחר בא רובע של גרמנים וסלובנים עניים. אחרי זה — שכונת הכושים, והיא לפנים מקום־מגורי היהודים; אלה, בהתעשרם, עברו אל שכונה יותר גבוהה והניחו דירות, מסעדות, בתי־כנסת ובתי־תלמוד־תורה, אף היכלי־ריפורמה, לכושים; רק שרידים מועטים מן היהודים נשארו לעשות מקח־וממכר בחפצים ישנים עם הכושים. אחרי אלה — הפולנים עם כלביהם הקולניים וחצרותיהם המוזנחות. גן־עיר ארוך, הנמשך עד אגם־אירי, מבדיל בין השכונה הפולנית ליהודית. בין שתי אלה לא הבדל לאומי בלבד, אלא גם הבדל מעמדי, כי בנות־פולין הולכות לשרת בבתי היהודים מעבר לגן; ואולם בלילה, כשפוך שתי השכונות את צעיריהן אל תוך הגן, יש להן עסק חשאי עם בני־היהודים בסתרי־האילנות. וזו לא השכונה היהודית האחת, כי יהודי, ששיחק לו מזלו, עובר אל הרמה: שם מתכונן ישוב יהודי חדש ונמשכים לשם שוחט והיכל ו„ראביי".

ירק שופע בעיר. כל בית, לפניו חלקת־עשב ואילן אחד או שנים ומאחריו גנת־ירק. לפנות ערב יש לראות את כל הגברים עומדים לאורך הרחוב כשורה של אנשי צבא, כל אחד צינור בידו והוא משקה בזרם־רביבים דק את חלקת־העשב אשר עם ביתו. בצד כל בית — סוכת־גאראז׳, כי אפילו עניה שבמשפחות יש לה מכונית משלה.

היהודים הם שאננים, מרבי צדקה, טובי־לב, מכניסי אורחים; מתבוללים בפועל, אבל להתבוללות אין מטיף. אדרבה, עורך־דין צעיר, השואף להיות גברא רבא אצל הגויים, מתחיל עוסק בציונות: מקהיל אספה המונית, מזמין את ראש־העיריה ואת השופט האזרחי ומראה להם: ראו השפעתי, וזכרוני בעת הבחירות. והגויים אף הם נואמים באספה ואינם מקמצים במחמאות לאזרחים מזרע־אברהם.

שלום שלום על אנשי קייהוגא. גוי ליהודי יחייך (ואפילו אם ישנא אותו בלבבו), קומוניסט על שולחנו של ציוני יאכל, ובעל־הון מטיף לסוציאליזם. ואם

יבוא אחד „ירוק" מעבר לים, כולו בוער בלהב מפלגתי, עד מהרה יצטנן, יתפשר, ירכוש לו מכונית משומשת ויזמין אל תוכה בן מפלגה אויבת לנסוע אתו אל סעודת־רעים.

אכן, הסעודה היא ענין חשוב בקייהוגא. והיה אם לא יוזמן איש אל סעודה בבית מכרו, ונהפך לשונא לו והתקיף אותו בבית־הכנסת, באספה הציונית או הסוציאליסטית, בבנקט לכבוד תלמוד־תורה, ובכל מקום אשר יפגשהו. ולהפך, איש אשר הוזמן אל סעודה ולא בא, יהיה המזמין כועס עליו, עד שירצהו בתירוץ נאה. כוס־תה אחת ממוגגת את כל המריבות על במת הצבור הקייהוגי.

האיש המולך על כל הצבוריות בקייהוגא הוא רב ריפורמי, ראביי אלכסנדר חננאל כספי. ראביי כספי זה, שאין שמו מש מפי הבריות בשוק ואין מסבה אשר לא ידובר בו, הוא ארך־רגלים, גבה־קומה במדה שיאה לו ללכת כפוף קצת, עינים גדולות שחורות לו ושפתים שמיות מלאות. ראשו מוכתר יער שחור, מסולסל, שהוא סורקו אחורנית. קולו רווה ונעים, וכדאי לשמוע, איך הוא מגלגל את שם־עצמו באריכות ובהידור: אלכסנדר חננאל כספי. כשהוא מטיף בהיכלו היפה ביום א', והכפה העגולה מאדירה את קולו הדשן, כל הנשים כפרתו. כמה אמהות קלקלו את חיי בניהן־יחידיהן בחפצן, שבנן יהיה דווקא ראביי, ודווקא ראביי כמו ד"ר כספי, אשר מלבד יפי־גופו וקולו ועמדתו בחברה, זכה לחצי מיליון דולר בנדוניה. ראביי כספי, אף־על־פי שאנגלית לשונו, ירש את מיטב המסורת של „המטיפים הלאומיים" מן הדור הקודם; אף קבל איזה גיהוץ מכמרים, שהסתכל בהם בבתי־יראה עשירים בסינסינאטי. ועל כל אלה יש לו סגולות שחקניות. כשהוא נושא מליצתו, הוא מסיר משקפיו, חוזר ומרכיבם; מוציא מטפחת ומנפנף בה קצת באויר או זורק אותה מתוך רוגז על הדוכן; משפיל קומתו וגוחן אל דוכנו, כמו בחור־ישיבה אל עמוד־הגמרא, ושוב מתרומם לגבהי־גבהים, כשהוא פורש כפיו, מבדר השרוולים השחורים והרחבים של איצטלתו ורועם איזה פסוק, המקרא העברי ומיד — תרגומו האנגלי, כגון: לא ינום ולא יישן שומר ישראל, — אומרות הנשים: הוא מדבר ממש כמו נביא.

בא לעיר אחד בעל כשרונות, מיטיב נאום וזמר וקונה לבבות בבדיחותיו, והוא מכיר לראביי כספי מימי היותם שניהם צעירים חסרי־פרוטה בניו־יורק, ויהי למנהל בתי התלמוד־התורה המאורגנים, — הרי הוא חיים יוסף פריידלס. למראית־עין נהג בו כספי ידידות, אבל בלבו הרגיש איזה רגש בלתי־נעים בקרבת זה האיש, אשר ידעו מימי עניותו. התחיל כספי מציק לפריידלס. הוא שם את ידו על התלמוד־תורה, דרש הנהלת־כספים יותר חמורה וקיצוצים במשכורת, וביחוד במשכורות הגבוהות ביותר, כגון זו של המנהל פריידלס. נמצאו צדדים לכאן ולכאן. בכת פריידלס: משפחת ד"ר בורסקי האדירה, אשר בה ראש בית־החולים הר־חורב ועורך־דין שמן ועשיר, ואשה כבודה משכלת אשת הדוקטור, ומזכיר־הכספים של התלמוד־תורה, והם כולם אחוזים ודבוקים זה בזה: גע באחד מהם וכל השאר מתרגשים. ומה חטא מצאו בכספי? שאין הוא רוצה להכנע ולאכול על שולחנם; ועתה הוא מאיים לשלוח יד במשכורתו ומשרתו של מנהל־הכספים ממשפחתם.

עוד באותה כת: עורך־דין, רווק צעיר וחצוף, נואם ציוני, מתפלל בבית־הכנסת ומתערב בפוליטיקה הגויית, ממשפחת גרוסמן־פרומין, הן שלוש אחיות אשר נישאו לשלושה אחים, ושני אחים מצד האחיות, אשר נשאו שתי אחיות מצד האחים, והבריות היו מתבלבלים, מי כאן אשה ומי כאן אחות, ואָמור אמרו, אשר אם ישא עורך־הדין אחת מבנות ד"ר בורסקי — יהוו יחד כוח בעיר, אשר שום דבר לא יעמֹד בפניו. אבל לא אסתייעא מילתא. ובכת כספי: עסקנים בעלי־כרס מן ההסתדרות לצדקה, אשר ממנה רוב כספי התלמוד־תורה, בתולות זקנות, ממורות בית־הספר ליום א׳ שבהיכל, יהודים פולנים אחדים, אשר ראו בכספי דרך להתקרב אל הספירה הגרמנית־אנגלית הגבוהה שביהודי ההיכל.

ובין שתי הכתות אחד, אשר שאף לחיות בשלום עם כל הבריות, הוא המורה העברי, למואל לרנר, בן־טובים, שנהג מנהג בעל־בית חשוב, והיה יוצא ובא בחוג הבורסאים, ופריידלס היה נהנה משולחנו ההדור בכמה שבתות ומועדים. גם את לב כספי קנה לרנר: כשיצא לאור הספר האנגלי „תולדות ראשי־התיבות בישראל" מאת אלכסנדר חננאל כספי, ד. ד., פ. ד., כתב עליו לרנר רשימה מלאה שבחי־שבחים בעתון המקומי „דער אידישער קוריער", עלון עשוי רובו במספריים — והספר לפנים הדיסרטציה, בה זכה הראביי לתעודת־הדוקטור שלו. נתמנה לרנר סגן־מנהל בבית הספר ליום א׳ שבהיכל, נוסף על משרתו בתלמוד־תורה; והיה חשוד בעיני כת־פריידלס.

אחד מן החברה הקייהוגית, וקצת יוצא־דופן בה, היה המשורר העברי חסדאי ניגרסון. שחור היה, מסולסל־השער ומשופע־המצח; ואם כי שמו ושערותיו רמזו לכושיות, היו לחייו גבוהות נוסח מונגוליה, ועיניו תמיד נתונות בתמיהה תינוקית; אב לתינוקות ואשתו כמו ילדה־אחות לו במראיה. ואנשי קייהוגא האמינו בכשרונו ופרנסוהו תחלה בתור מורה פרטי, ואחרי רוב הפצרות והמלצות— בתור מורה בתלמוד תורה, אף כי חשבוהו ללא־יוצלח במחלקה, והיתה משכורתו דלה. והוא מבאי ביתו של למואל לרנר, ולרנר אהבהו מאוד. בהיות ניגרסון רדוף אחרי נשים, דבק משהו מאש זרה שבו גם בלרנר, אשר כבה כמעט, לפחדה ותמהונה של גברת לרנר.

ב

נטליה לרנר, גבוהה ורזה, בעלת פנים קטנים ורזים־מארכים, עומדת על־יד תנור־הגז המבהיק מלובן. הרצפה ירוקת־הלינוֹליאום נוצצת מן הרחצה, והקירות הירוקים עד חצים מלמעלה ולבנים למטה אף הם נקיים־רחוצים. הכלים לבנים בארון־הזגוגית. גברת לרנר מגישה אל שולחן־המטבח תפוחי־אדמה מטוגנים נוסח צרפת. בעלה כופף ראשו הקרח והסגלגל אל הצלחת הלבנה והסגלגלת, עד שהם נראים כשתי צלחות מבהיקות זו במאונך לזו, וגורף במזלגו במהירות את תפוחי־האדמה אל תוך פיו. כגמרו, הרים את ראשו הגדול על חטמו הרחב והסלאבי והקמטים המפיסתופליים אשר למעלה מעיניו, ואמר: ניגרסון הוא בחור טוב, אלא שהוא קצת מיזאנתרופי.

האשה שאלה בקול תמים, מביטה אל בעלה בעינים תמימות, להדגיש את בערותה היא ואת התגאותה בבעל היודע כל־כך הרבה: „מה זה מיזאנתרופי?"

הוא ענה בטון של מלומד, הנהנה מידענותו: „זהו שונא־בריות; מיוונית: מיז — נגד או שונא, ואנתרופוס — אדם. (ובלבו חשב: אעיין במלון לעת־מצוא).

מיד קפץ אל ענין אחר: „אינני אוהב אנשים, ההולכים רכיל בסתר. אני איני כך. כשאני יודע משהו על התלמוד־תורה, אני הולך ישר אל ראביי כספי ומספר לו את הכל בגלוי.

הוא קם ממקומו.

היא שאלה בתלונה כל־שהיא: „לא תשתה תה?"

הוא אמר: „לא. אני ממהר ללכת. יהיה לי נשף בבית־ספרי, ועלי להציץ בדבר הכרטיסים אצל המדפיס מר כהן. נעשה את הכלים בשובי". (מנהגם היה, שהיא שוטפת את הכלים והוא מנגבם).

— „אין דבר. אעשה אותם בעצמי".

הוא נגש אל אחד ארונות־הספרים העמוסים שבחדר־האורחים, הוציא מלון עבה, וחפש את המלה מיזאנתרופי, עד שלא ישכחנה. ואל עבר המטבח שלח: „רק לשעה קלה אלך. הכניסי את הילד — הוא משחק בחצר אצל השכנים — והשכיבי אותו לישון. תקראי את הספר החדש על דוסטוייבסקי עד שאשוב".

הוא לבש את מעיל־הסתו השחור המקורזל (והוא בדיוק כמו המעיל של ראביי כספי), עטף צווארו בעטיפה לבנה (כזו שיש לראביי כספי), לבש ערדליי־בד לבנים ודקים (כמו של ראביי כספי) וחזר אל המטבח, שם מעט סודה בתוך מים, סגולה לעכול, שתה, ואמר „לילה טוב" לאשתו, וכדי לפייסה, נשק לה נשיקת־חובה.

הוא נכנס במכונית הכחולה המחכה על יד המדרכה, הקיף בה לאט לאט את הרובע והניח אותה מאחורי הפינה, קצת במרוחק מביתו. אז שם את פניו — והוא הולך ברגל — אל הבית אשר ממול ביתו. לא אל מר כהן המדפיס נתכוון לרנר ללכת, כי אם אל מרת כהן, אשתו של זה.

הוא שמע פעם מפי ניגרסון: „אשה הגונה היא זו, בנויה לנוי, צעירה, ויש לה עינים כחולות, עוברות על גדותיהן בצחוק. ורדרודית של בריאות בפניה, והיא כמו נערה, אף־על־פי שיש לה שני בנים גדולים. והיא מיטיבה לזמר. ונדמה לי, שהיא שכנה שלך, דרה מעבר לרחוב, ממש מול ביתך".

מני אז התחיל לשים לב אל מרת כהן, והיה רואה אותה לפרקים יוצאת אל מרפסת דירתה בקומה השניה, לבושה ביתית, ולפעמים לגמרי נֶגְלִיגֶ'י. היא מצאה חן בעיניו. כפגשו אותה ברחוב, היה אומר לה שלום, והיא היתה עונה לו בחיוך רך.

כשעמד עכשו במדרכה מעבר לרחוב, נסתכל בביתו לראות, אם הכל בשלום שם. הוא ראה, כי אין אור בחדר־האורחים ויש אור בחדר צדדי, וידע, כי האשה משכיבה את הילד, ואין מכשול. הוא נכנס אל בית כהן ועלה במדרגות, בלא הצלצול הנהוג מקודם, ודפק בדלת. זו נפתחה, ולקראתו: לא מרת כהן, כפי

שצפה, כי אם מר כהן, אשר הקדים היום לבוא מבית־דפוס שלו. הוא נתבלבל קמעא, אבל מר כהן, יהודי נמוך וחסר־צבע, פגש אותו בסבר פנים יפות והזמינו פנימה, אל ביתו ואל אשתו.

התירוץ היה מוכן בפי לרנר. הוא אמר, כי יש לו נשף בתלמוד־תורה שלו, ומכיוון ששמע, כי מרת כהן מזמרת יפה, והוא בטוח בזה, הוא רוצה להזמינה לשיר באותו נשף. יהיו שם הורי־התלמידים וגם אורחים. עוד מחר יודיע על זמרתה ב„אידישער קוריער".

האשה חייכה חיוך נעים. מר כהן פנה אליה: „מה אַת אומרת לזה, סוניה?"

היא אמרה, והחיוך עודנו מרחף על שפתיה (ונדמה היה ללרנר, כי היא מבינה, כי ענין־הזמרה אינו אלא אמתלא לכניסתו): „מעולם לא זמרתי בקהל, ואין לי קול כל־עיקר. גם לא למדתי זמרה, אבל אני מחבבת את הזמרה, כשמישהו אחר מזמר".

לרנר הפציר: „זמרי־נא לי משהו ואשמע, ואביע אנוכי מבינוּת".

האשה סרבה.

הוא שתה כוס־תה, שהגישו לו מתוך דברים לא מעלים ולא מורידים, ויצא את הבית בהבטחה נימוסית לבוא עוד פעם. הוא הרגיש, כי האשה דחתה אותו.

לא היה לו חשק לשוב אל ביתו, אבל אנה ילך? — בית ניגרסון? כבר היה שם אתמול ושלשום. בית בנימיני ידידו? מה ענין יש בבית בנימיני, כשהוא בבית? אכן, פִיָה בנימיני חביבה היא, וכדאי לבקר אותה. כדאי גם ללמוד, מה בינה ובין ניגרסון, שהלה שולח לה פתקאות שלא בידיעת בעלה, בשבת כל החבריה יחד באספה ציונית. אולי יראה אותה מחר. הוא חשב על עוד בתים אחדים, אבל החליט, שבהיות מחר ערב־יום־טוב, יהיו היום הבתים שלא בסדר; על כן ישב במכוניתו ושב בעקיפין הביתה.

האשה אמרה: „כל־כך מהר שבת?" הוא שקר: „לא מצאתי את כהן בבית־הדפוס והלכתי אל ביתו ומצאתיו שם. אבל נמלכתי בי, שלא נאה להטרידו בעניני־מסחר בביתו, ואבוא אליו פעם אחרת".

הוא שקע בתוך קריאת הספר החדש על דוסטוייבסקי.

ג

בריל בנימיני הוא יהודי שמן, עגול־בטן, ושדים לו כמעט כמו של אשה; פניו המגולחים רחבים כשמש, אלא ששפתו התחתונה, המובלטת, מרמזת על קורטוב של אכזריות; עיניו אפורות, בולטות כשל צפרדע, ועל הראש העגול נצב השער החום כמברשת — ובקצות־הרקות בא החורף. והוא בחור מחונן בכל המעלות: יש לו סמיכה לרבנות מקובנה; הוא סיים קונסרבטוריון לנגינה והוא מנגן בכנור ומחבר ניגונים הסידיים; הוא מחבר שירים למנגינותיו, כגון: „שירה שיר, ארצי הכבירה והאדירה"; הוא כובש מלפפונים כמומחה; בעונת־הענבים הוא מכין יין, ובאותה מדה שהוא נהנה כשמשבחים את נגינתו, הוא נהנה כשמשבחים את יינו; הוא היה מנהל ללהקה תיאטרונית; יש חשד, שהיה פעם

שוחט־עופות; פרנסתו — מורה ברשת בתי התלמוד־תורה המאוחדים בקייהוגא. ולו אשה צעירה ונחמדה, ורדרדת וקטנה, שפתיה מאוד אדומות באודם טבעי, ויתר חן לשניה הקטנות, באשר שתי התיכוניות פונות קצת כלפי פנים כזוית; עיניה — יונים תמימות, מתחננות, שייאמר עליהן הפסוק בשיר־השירים: כשהן מביטות מתוך תום, יש בהן כדי לשבות ולשבור לב גבר.

ואגב, בראש־השנה ויום הכפורים משמש בריל בנימיני גם חזן בבית כנסת ארעי בשכונה החדשה מאונט גוד הופ, שם כוננו להם פועלים רדיקלים וקומוניסטים בתים קטנים בשנות השובע; ואף הם רואים צורך לעצמם ללכת אל בית הכנסת בימים נוראים. ונמצאים יהודים העושים מסחר בצורך זה, יוצרים בית־כנסת באולם קולנוע או אולם תלמוד־תורה ומודיעים באותיות גדולות: „לשמוע אל הרנה ואל התפלה. החזן המפורסם בביאליסטוק, וינה, ארצות הברית וקנדה, ר׳ מאטעלע (או שלמה׳לע או יענקעלע או בערעלע — ובלבד שתהא הקטנה) פלוני ינגן פה עם המקהלה העשירה שלו בראש־השנה ויוה״כ. כרטיסים בכך ובכך״. והאולם מתמלא.

ובריל בנימיני רע קרוב מאח ללמואל לרנר.

אותו בוקר קם למואל משנתו, ועדיין איזה רוגז בלתי־ברור מציק לו. היום הוא פטור מהוראה בתלמוד־תורה, ואשתו עסוקה עם השיקסה הפולנית. מעבר לגן באו אלה השיקסות, ולרנר שלם תמיד בחצי־דולר לשבוע יותר מן הקורס הרגיל, למען תדע השיקסה של ביתו, שאצל ג׳נטלמנים היא עובדת. כבוא שתים־שלוש גבירות יהודיות יחד, אין להן ענין לדבר בו אלא השיקסות. האחת אומרת: „שלי זוללת נוראה. שלוש ביצים היא לוקחת לה לארוחת־הבוקר״. והשניה: „שלי לוקקת את השמנת מעל בקבוק־החלב, ומלבד הגנבה, אין זה היגייני. וכבר הזהרתי אותה, ללא הועיל״. והשלישית: „ושלי חשודה על גנבת מעות קטנות, אלא שעדיין לא תפשתיה״. נטליה לרנר, שלמדה מבעלה לחיות בשלום עם כל הבריות ולהלל את הכל, היתה אומרת תמיד: „והשפחה שלי היא ליידי במלוא מובן המלה״.

אמר למואל אל לבו: „אלך לי אל בית בריל בנימיני. מן הסתם יהיה עסוק בעסקי בית־הכנסת שלו וילך מן הבית. והיא עצלנית קצת ולא תתרעם, אם אפריע אותה לרגעים מועטים במלאכתה״. והוא העלה בדמיונו, כי היא לבושה שמלה ירוקה היום, דווקא חגיגית, והיא תסביר לו פנים, תביט עליו בעיניה יונים, ואולי תילחץ אליו. למה יהיה חלקו גרוע משל ניגרסון, שהוא שולח לה פתקאות שלא בידיעת בעלה. והיה מעשה, ונכנס לרנר פתאום אל בית בנימיני ומצא את ניגרסון עם פִיָה בנימיני יחד, ושניהם פניהם לוהטות, ושערותיו של ניגרסון פרועות. ואף כי לא ראה כלום, היה המצב מאד חשוד בעיניו. הן הוא, לרנר, מעריץ אותה מכבר, עוד מהיותה תינוקת כמעט, וכי אפשר שתמאסהו?

הוא בא עד ביתו של בנימיני, ומצא את מכוניתו של זה על יד הבית. למכונית — עין קפה לבן, והיא מבריקה לכבוד החגים. בריל בנימיני, שהוא מומחה לכל דבר, היה מומחה גם בפירוק מכוניתו לחלקיה ובחיבורה. אף הוא

בעצמו היה משפשפה ומורקה ומצבע אותה צבע חדש. שעות רבות היה מבלה על ידה, והיה נהנה מכך הנאה גדולה. והיתה אשתו מתאוננת בקול־תלונה מתוק ומעושה, כי בעלה מזניח אותה, וכי המכונית היא אהובתו ביום ובלילה.

כיוון שראה לרנר את המכונית, ידע, כי הבעל בביתו הוא. הוא נכנס, בחשבו: „ודאי ילך עוד מעט אל מאונט גוד הוֹפּ ולא יהא מהסס להניח ידיד ישן שכמותו ביחידות עם אשתו. (הילדה והילד של הבנימינים שיחקו אי־שהוא מחוץ לבית).

הוא מצא את בנימיני, כשהוא לבוש אדרת־לילה, בה הוא נראה שמן ונפוח כפלים, והוא יושב אל הפסנתר ומבמבם בכוח ובהתלהבות, ואגב במבומו מנסה קולו באדיר:

„**א**—דם יסודו מ**ע**—פר וסופו ל**ע**—פר... — לא. זה לא טוב. איך אעמוד לפני העמוד?" והוא מרים קולו מחדש: א—דם... א... ומכה בפסנתר ביד גסה.

יצאה פיה בנימיני הקטנה, בשמלה ירוקה עם פסים שחורים לאורך, אשר עשוה דקה וגבוהה משהיא; קווצת־שער חומה נופלת מעל עיניה (לכסות מצח גבוה יותר מדי), צוארה במסגרת־משי לבנה, — החוותה קידה ברגל שמנמנת, חמודה ועדינה, ושמה עינים תמימות באורח. לבו נתחמם. והבעל מוסיף ומרעים בקול:

„א—דם יסודו מעפר, וסופו לעפר..."

רגע הפסיק ואמר: „נו, מה אתה אומר לזה, למואל?"

„יפה מאד", אמר למואל, ובלבו חשב: „רבונו של עולם, מתי יגמור?"

„עדיין אין זה מוצא חן בעיני, — אמר בריל — לוּא שמעת, איך אני עושה זאת לפני העמוד!" והוא שב אל תרגיליו, שואג כארי ומבמבם כדורך בגת.

למואל אכל מן הפירות, שהגישה לו פיה, שתה מעט יין ממעשה ידי בריל בנימיני, עיין בספרים שבארון, ובריל עדיין חוזר על תרגיליו, לא יגמור ולא יחדל. עד שהרגיש למואל רעש ממש בבני־מעיו; ומכיוון שראה כי אין לדבר סוף, ולשהות כאן לארוחת־הצהרים ולחכות ליציאת בריל, גם לזה אין טעם — בקש סליחה וילך.

„אשה נחמדה כזאת בידי יהודי בטלן וצר־מוח כזה — אמר על הטוב שבידידיו. — אילו היתה בידי אשה כזאת... הן אל פסגות החברה היתה מגיעה אתי".

הוא שב אל נטליה הצנומה שלו: „אני רעב מאוד, — אמר — לא טעמתי כלום מאז הבוקר. אינני יכול לחכות".

היא הגישה לו מנת־בשר, והוא התקיף את המאכל בתאוה יתרה, בתוספת כוס־יי"ש קטנה.

ד

שפטיל יפה, הקטן והמדולדל, סבל בעיירתו מפרעות. על הפרעות כתב ספר ובשער — תמונת המחבר עם עניבת־אמן ושערות מגודלות דרך־אמן. והיה נאמן

ל„צעירי ציון" ושונא ל„פועלי ציון", כי הוא האמין בתיקון הפרט ופועלי ציון מאמינים בתיקון החברה. בו ביום, שנתאחדו „פועלי ציון" עם „צעירי ציון" באופן רשמי, נהפך לסוציאליסטן והתחיל מאמין בתיקון החברה. רק קומוניסטים עודנו שונא שנאת־מות. הוא היה עובד בעתון המקומי „דער אידישער קוריער", והיו הכל רצים אחריו לקצת פרסום. נזדקקו לו חזנים שבאו לעיר, שחקנים מפוקפקי כשרון, וכן העסקנים והרבנים דמתא. אפילו אלכסנדר חננאל כספי הגדול התידד אתו, והיה מזמינו לביתו המפואר, אף על פי ששפטיל יפה היה לעולם בלתי־מגוהץ בלבושו, לעולם בלתי־מגולח בפניו, ולעולם מלוכלך: סבר, כי גיהוץ — סימן להתבוללות. בבית כספי היה כלב־רועים ענקי, לא שהיה הראביי צריך לכלב, אלא הוא חשב את זה למנהג אריסטוקרטי שיחזיק כלב. כשבא אליו שפטיל יפה, כיוון שהיה רואה את הכלב, מיד היה מתחיל מרתת בכל אבריו, עד שהיה כספי משלח את הכלב. אז היה ראביי כספי יושב בכורסה הרפודה, מושיב את יפה על כסא יותר פשוט ויותר נמוך ומתחיל לספר לו ממחשבותיו ותכניותיו, כגון: מה טלגרף שלשום אל סוקולוב או וייצמן, ואיזו אוניברסיטה כיבדתהו בתואר חדש, כדי שיעשה מהן יפה מטעמים לקוראיו באידיש, ויגדל כבוד הראביי בעיר.

וליפה זה הקטן והמדולדל אשה כפרית חזקה, עסיסית כתפוח, בעלת רגל אדירה עושה רושם ברצפה, שדים בולטים ומצעקים לגברים; שפתיה מלאות, אפריקאיות, והיא קצת עצבנית מחשקים כבושים ומחבבת להתלבש בצבעים עזים. בעלה גזר עליה, שתהיה זהירה באודם ותלבש רק שחור או אפור, כי הוא שונא צבעים בהירים, וביחוד את האודם. היא קנתה מטפחת יפנית אדומה, ובאין בעלה בבית, היתה מתקשטת בה. ופרחחים מ„צעירי־ציון" ובעלי־בתים מ„פועלי־ציון" היו חוזרים אחריה. ובבית עוד שני דורות: ה י ל ד — דומה לאביו ברשמי־פניו, אבל אדום־לחי וחזק כאמו, והוא כבן שלוש, ומפגר בדיבורו; ואמר על כך פריידלס (מנהל התלמוד־תורה, ומובן מאליו — פדגוג ופסיכולוג), כי זה מפני ששני גויים מתרוצצים בילד, חולשת האב וגבורת האם, ועד שיגבר צד אחד, אין הילד מוצא לו ביטוי; — ו ס ב א, אבי־האב — יהודי דק, גבוה כמדת הראש מבנו, חולני וחצי־משותק, וטיב־מחלתו גרם לו, שיהיה ישן רובו של יום.

ידע לרנר, כי בליל כל־נדרי יוצא יפה אל כל בתי־כנסיות שבעיר, הולך מן האחד אל השני, ואחרי־כן הוא כותב בעתונו: „רשמי יום־כפור מבתי־כנסיות שבקייהוגא". הילד יהיה ישן, והזקן גם הוא מן הסתם ילך אל בית־הכנסת. יצא לרנר את ביתו — לאשתו אמר, כי רק ישאף מעט אויר ומיד ישוב — ללכת אל בית יפה, שעמד ברחוב צדדי צר. והיה משהו נעים באותו רחוב, כי ענפי האילנות משני צדדיו נסתרגו יחד למעלה ועשו חופת־עלים מעל למכוניות העוברות.

בדרך פגש בניגרסון המשורר. לרנר שמח לקראתו, משום חבה בעלמא. עד שהוא מפקפק, אם יזמינהו אתו, אמר הלה: „אני אבלה את הערב עם המשפחה". — „ואני הולך אל יפה", אמר לרנר, והוסיף בחשיבות: „מנהג הוא אתי, שאני מקיים זה שנים אחדות, לבלות את ערבי כל־נדרי בבית יפה". הם נפרדו מתוך לחיצת־יד, כשבת־צחוק מעט שטנית מסתמנת בלחיים המונגוליות של המשורר.

ביתו של יפה היה הרבה עני משל לרנר. הרצפה היתה מכוסה רבדים ממורטטים, והקישוט האחד על הכותל היה טפיט מחוק במקצת, בו מצוירת תמונת ד״ר הרצל. הספרים, אף כי מרובים היו, היו מלוקטים קצת במקריות, כי בהרבה מהם זכה יפה בחנם מן הנשלחים אל המערכת.

האשה, רגינה יפה, היתה שם, רגליה, הבנויות לתוקף ולנוי, יחפות ועדיין מלוכלכות מעבודת־היום, ושערותיה לא סרוקות. היא בקשה סליחה ויצאה לחדר אחר. אבל גם הזקן החולה היה שם, יושב בכסא וקורא בספר. הוא נשא עינים זועמות אל האורח, וחזר לקריאתו. „מדוע אין הוא הולך אל בית־הכנסת או שוכב לישון?״ חשב לרנר.

האשה יצאה צבועת־שפתים, בשמלה שחורה, וסרט צהוב קשור למתניה. השמלה הבליטה איך שהוא את שדיה המלאים. משום־מה היתה רצינית, שלא כדרכה.

נתגלגלו הדברים על המריבה שבין ראביי כספי ובין המנהל פריידלס. לרנר אמר, כי שניהם אנשים נפלאים הם. היא הסכימה, אלא שחשבה, כי אין רשות לכספי, שהוא עצמו מקבל משכורת של עשרים אלף דולר לשנה, לשאוף לקיצוץ שבעת האלפים אשר לפריידלס; ומאידך גיסא, אין פריידלס נוהג מנהג־צדק בניגרסון, שהוא מטופל במשפחה, ואיך יפרנסנה במשכורת זעומה, שגם היא לא ניתנת בזמנה?

לרנר התרגז והתחיל צועק שלא כענין: „אני מכבד את כל האנשים בעלי־הכשרונות! הכל יודעים, כי בעלי־כשרונות באמת אני מכבד באמת! מי אומר, כי אינני מכבד אותם?!״

הוא תפס ביד אחת שלה, כשהם עומדים זה מול זה. הזקן הרים עיניו מן הספר שקרא.

פתאום פרצה האשה בבכי פרוע. לרנר ידע, שהיא היסטרית במקצת, אבל לזה לא צפה כלל וגם לא הבין, מה בין מגע־ידו לבין הבכי הזה.

„אולי תצאי לטייל קצת?״ — שאל.

„לא, — ענתה, — הנח לי. אינני מרגישה עצמי בטוב. אל תכעס״.

הוא הסב פניו והלך.

ה

מה קרה לרגינה יפה שלא הרגישה עצמה בטוב?

ביום ההוא, כשהלכה אל השוק והילד אתה, נשארה בבית אשה כושית גדולה ושמנה, שהיתה כובסת ושוטפת הרצפות בשבילה. נשאר בבית גם סבא, כשהוא ישן.

זה הזקן (והוא לא כל־כך זקן) נתאלמן מאשתו הראשונה, אם שפטיל, ולקח לו אשה אחרת, אבל לא יכול לפרנסה בחליו אשר בא עליו, והוא הניח אותה עם קרוביה בניו־יורק ובא לגור עם בנו בקאייהוגא. הבן כבד אותו, וגם על כלתו לא היה לו מה להתאונן. רק זו היתה צרה, שבלכתם בלילות היו מניחים אותו

לבדו עם הילד. וכשהרגיש הילד בחוסר האב והאם, היה מתחיל מצעק, והזקן היה אנוס לקום ולפייסו. ויש אשר בשוב הזוג בלילה מאספה (ושניהם עסק תמידי היה להם באספות וועידות וקרנות), היו מוצאים את הזקן על המרפסת, עיניו הקמות והבולטות משיתוק — צופות אל תוך הלילה, והבן צורח על ידו. ולפעמים, כשהיה שפטיל נוסע אל איזו עיר סמוכה לשם עסקי מפלגה, והיא היתה יוצאת לבדה אל אספתה, היתה מוצאת את הזקן עומד בחצי־הלילה על המרפסת, מצפה לה, אפילו במקרה שלא נתעורר הילד. וכשראה אותה עם גבר, היה מלשין עליה בפני בנו.

מקרבת האשה הצעירה, בעלת הגוף הרווה, מראייתו אותה יום־יום בכל מיני מצבים, על אף שיתוקו ועל אף הצורך שהיה לו לישון רוב היום, נתחממו דמיו של הזקן, והוא חשק אותה בסתר. ומעשה ויצאה רגינה באמצע היום והניחה אותו עם הילד לשעות אחדות. כשובה, אמרה: „צר לי..." והוא נשק לה במצחה.

אכן יותר מלטיפה חטופה בשעת רצון לא הרשה לעצמו, מאחר שהיה סמוך על שולחן בנו. כל חבתו אליה נתבטאה ככה בקנאה שקנא אותה בגלל בנו, כשהיתה יוצאת עם גבר זר. אז היה כועס מאוד, מקלל את הגבר ההולך אתה, וגם מציק לה באיומים, שיספר לבעלה; ומבעלה היתה יראה, כי כפי קוטן גופו כן גודל עקשנותו וכשרונו להמציא לה יסורים. פעם, מתוך איזה שטפון כוח נסתר, התנפל הזקן על אחד מן המחזרים אחריה להכותו. היא אחזה בידיו הרועדות והלחות, עד שהגבר נסתלק, מפחד שערוריה.

בערב יום־כפורים זה לאחר שיצאה רגינה לשוק, נשאר סבא שוכב במחיצתו על המטה, והכובסת הכושית בחדר־הספרים. הוא הקשיב לתנועותיה של הכושית מעבר לכותל. הוא חשב: „הנה לבני יש אשה צעירה ודשנה, ולי מה? זו אשר מעבר לכותל כושית היא, ומן הסתם לא תקפיד".

הוא יצא בפיג'מה הלבנה שלו, כמו מת בתכריכיו, ונסתכל בכושית, העסוקה במלאכתה. היא לא שמה לב אליו. הוא התקרב. היא המשיכה ביתר עוז למרק את הרצפה הרטובה במברשת הקשה, כשאור־היום נקוה לבן בזרועה החשופה, השמנה, השחורה. הוא גחן אליה, כשעיניו הקמות והמשותקות נוצצות בברק־גפרית של חתולים, הוציא שני דולרים נייר מכיס־סתר שבפיג'מה והגיש לידה. היא הרימה עינים גדולות, לבנות, תמהות.

„קחי, קחי —" אמר באנגלית, ושלח יד רועדת לחבקה.

היא קפצה ממקומה סמוקה כשטופת רותחים.

„אֲהם אֶן אֱנֶסט הַארד־וואוֹירקין וואוּמן — אשה ישרה עובדת־קשה אנכי! — נתנה עליו במלוא הקול הבשל והזהוב אשר לבני־גזעה, — ואיך אתה מעז להעליבני!"

הוא נראה טפשי מאד, שני הדולרים תלויים ברפיון בידיו החלשות, ועיניו הלטושות משיתוק מביטות בריקנות כבויה.

היא ראתה מבוכתו וגברה חיילים.

„לך אל חדרך, ריקן זקן, ולא — אשפוך בפניך את דלי־הרחצה הזה!"

הוא מהר אל חדרו. כבוא רגינה הביתה, קמה הכושית באמצע מלאכתה, התחילה מתלבשת ואמרה, כי אינה רוצה לעבוד עוד בבית שכזה, אשר בו מעליבים אשה כשרה. ולא עוד, אלא שהיא תגיד לכל הנשים בשכונת ארבעים ושלושה (רחוב הכושים), שלא תבואנה עוד אל מאורת־שדים זו. בעלת הבית שאלה: „מה קרה?" והכושית הראתה אל עבר המחיצה: „אותו זקן!" ולא חפצה לדבר עוד. רגינה שלמה לה שכר היום ונתנה לה ללכת. בעצמה תגמור את שאר המלאכה.

הבושה בפני הכושית; עלבונו של הזקן, אשר גם בחליו אינו יכול לעמוד בפני יצרו, עד שהוא מוכרח לבקש נחמה אפילו אצל כושית; חוצפתו של זה הזקן, שרואה עצמו ממונה לשמור על מוסרה היא; זכר שעבודה לבעל מלוכלך השונא צבעים בהירים — כל אלה יחד זעזעו עצביה. לא לחנם לא יכלה להסביר פנים אותו ערב ללמואל לרנר.

ו

ובשעה שבריל בנימיני — ר' בערעלע בנימיני לפי השלט — עומד בצום ומפיל תחנה ורחמים לפני הקב"ה בבית־הכנסת „שארית ישראל" במאונט גוד הופ, זה בית־הכנסת הצץ מדי שנה בערב ראש השנה ונעלם אחרי יום־הכפורים, — יש לאשתו הנחמדה פיה ראיון עם המשורר ניגרסון. לא לבדם באו אל מקום הפגישה, אלא עם עוד חברים אחדים שהוזמנו. בא יחזקאל'ס הצייר הצעיר מוארשה, אשר פניו דקים וארוכים כפני סייח בן־סוסים, וכולו דק, גבוה, בגדו תלוי על כתפיו כמו על קרש מרובע, וגבו כפוף־גלות. באה חנה, נערה חתומת־עניות, חרדה לדת ולא נוסעת בשבת, ומי יודע, מה ראתה הפעם לחלל את יום הכפורים בחברה עליזה. בא מייזלס, עורך־הדין חטוב־הגזרה, ואם כי אשתו הזקינה ובנו כבר הגיע לשנות־חופה, הוא עצמו שומר בו רעננות־בחור גם לאחר ארבעים, והוא לובש כובע שחור כדרך כומר או פרופיסור, ובגדים אנגליים הדוקים לגזרתו, ומקל קטן בידו בכל אשר ילך. באה אליס עם העינים המבריקות, הצרות, הסטריות; אורחת מניו־יורק היתה פה, ולפני שנים אחדות, בגורה בקאייהוגא, דחתה מפניה את המשורר ניגרסון, אשר ראה בה קרבת גזע קדום. ועכשו לבשה שמלה אדומה, בדעתה, כי ניגרסון אוהד אדום. והנה פיה, בשמלה צהובה, היאה לפניה הורדרדים ואודם־שפתיה הטבעי, וכשהיא שוחקת בשניה הקטנות, ששתי האמצעיות בהן מתנגשות בצורת זוית חלולה, מי ידמה לה?

מקום־פגישתם — בגן־לונגפילו, בו צומחים כל פרח וכל שיח, הנזכרים בכתבי זה המשורר; על יד מעין מתחת לפסל לונגפילו באו אחד אחד, שוחחו מעט, ומהרה, כאילו על־פי הסכם חשאי, נתפרדה החבילה, אלה לכאן ואלה לכאן, והמסיבה העליזה, שצפו לה בלי קביעת תכנית מראש, לא נתקיימה. ניגרסון הלך לו עם פיה. אולי הריחו השאר את ההבנה החשאית שבין שניהם, והניחום לנפשם; ואפשר היו עסוקים איש איש בשלו.

הוא הרחיק לכת אתה על יד אגם־אירי ומעבר לפרבר־המיליונרים ברקנל. וכל הדרך דבר, והיא חייכה, ועיניה עונות לעננים החולפים, כחולי־גב ולבני־

בטן, ולשמש הצוהלת ביום חמים זה; רק מדי פעם בפעם עודדה אותו במלה בודדת.

מה דבר? אילו דברים ברגסוניים על המות האמתי, שהוא אינו הגויעה ממחלה או רקבון־הזקנה, כי אם נפילת האורגני מן האימפולס החפשי אל תוך הרגלים קבועים. הגויעה סוף־סוף פירושה שינוי, העתק ממצב למצב. אבל ההרגל מכניס את הנשמה בעיגול מסוים ושולל ממנה את רשות־הבחירה וחידוש האפשרויות לעצמה. ואולי זה ההבדל בין החי ובין הדומם בכלל. אליבא דאמת, גם הדומם הוא רוח־אלוהים חיים, אלא מה? הוא רוח הפועל בקביעות, בהרגליות חוזרת על עצמה, על כן חלים עליו חוקי־המדע, ותתכן בו נבואה־מראש יותר מאשר בארנבת פזיזה, מנער פוחז. גובה דרגת־החיים נמדד בחופש שבה, באפשרויות־בחירה שבה. כל רשמיות רוצה להפוך אותנו לדוממים, לחפצים: שיהיה לנו שם קבוע, כתובת קבועה, אשה קבועה, ושנהיה נמצאים לדורשינו על־נקלה. אבל מה שבונה את החברה, ממית את נשמת היחיד, ולבסוף גם החברה מפסידה, בהיותה חברה של דוממים.

כל זה אמר באריכות וברבוי משלים. מעבר לעיר הגיעו אל שטחים נתונים לפרצלציה, ושם גבעה אחת מכוסה חרולים וגבעולי עשבים שופעים. באמצע הגבעה, מלמעלה, היה קמט חלול, אף הוא מלא גידולי־בר: שחת שוטה, גדילי „המלכה חנה" ההולכים ומתרקמים לכדורי־פרי, „בנות־שושן" צהובות שחורות־העין, ראשי־נוצות של שני־ארי. הוא ישב על ידה בקמט־העשבים העמוק וחבק אותה חבק היטב, אף נשקה. בכל־זאת שם גבול לתאוותו, כי לא יכול להיות מופקר לגמרי לאור־היום. אף היא סלסלה בשערותיו, לחצה ראשו אל שדיה השמנמנים, ואמרה: „התרחק, יקירי". הוא שמע בקולה. הם שבו ברגל הביתה, והפעם לא היתה שיחתו מפשטת, כי אם נוגעת בחדרי־חייהם: כיצד הם כלואים, הוא והיא, בתוך צרות־מבט וחובות פעוטות וטפשיות! שמא יעזרו זה לזה להשתחרר? לא שיש אהבה עמוקה ביניהם, אלא שביחד יהיו יותר מעיזים לברוח, לשים קץ, ללכת בנכר, לפרוק עול. אף אם יגורו יחד, לא יהיו מקנאים זה לזה ותוחמים תחומים זה לזה, אלא ידעו, כי ידידות עזה וחפשית ביניהם.

היא הטתה אוזן לו, כשפניה מסמיקים מחום (אם כי ענני אגם־אירי תכופים באו ורוח קרירה התחילה מנשבת), והשתעשעה ברעיון החופש, אף־על־פי שידעה היטב, כי כלום לא יצמח ממנו, שהרי היא הולכת גם ברגע זה אל ילדיה המתאכסנים במשך החג אצל דודתה, שיש לה בית־מחלבה בשכונת הכושים: אבל עצם הדבור והחלום על חופש משחררים קמעא.

כשהגיעו אל אותה שכונה ואל בית־המחלבה, נכנס ניגרסון אחרי פיה אל הבית דרך דלת אחורית (החנות והמחסן סגורים היו משום קדושת החג). קשה היתה עליו הפרידה ממנה, והוא לחצה אל לבו בכוח, כאילו רצה לקחת את הכל בבת־אחת. נפתחה דלת ונכנסה אל החדר בתה של פיה, ילדה בגיל בית־הספר: זו הביטה עליהם משתוממת. הוא לא יכול להרפות ממנה גם אז, והיא דחפה אותו ממנה בחזקה ומתוך כעס אמתי. הוא יצא מן הבית נכלם ומזיע.

ז

איך שהוא נודע ללמואל לרנר דבר פגישת החבורה בגן ולכת ניגרסון עם פיה בשדות, והוא כעס כעס כפול ומכופל. ראשית, איך זה העזו, שלא להזמין גם אותו ביום־כפורים ארוך ומשעמם זה? מייזלס — צעיר, והוא כבר נחשב לזקן? ובכלל, איך שכחו אותו, והוא בחברה רק דרגה אחת מעט מראביי אלכסנדר חננאל כספי, וגם אליו עוד יבקיע דרך? ומי שכחו? פיה, שהוא כאח לה, והוא מוקיר אותה מימי ילדותה, וניגרסון, שהוא שומר אותו מכל רע, עוזר לו לקנות חליפות ונעלים, שיהיה הדור ולא מוזנח, ושלא ירמוהו חנוונים. והנה זה בא וחוטף לעצמו את פיה ביום האחד, שהיא חפשית מבעלה.

והוא התחיל מעלה בזכרונו את כל העלבונות. שסבל מניגרסון מתוך סליחה וסבלנות. עוד בראשית בוא המשורר אל העיר נתארגנה אגודה עברית. בקש למואל לרנר להרצות על יחזקאל. אמר ניגרסון: לא. רוב החברים הם מורים עברים, והרצאה על יחזקאל, שהם בקיאים בו, תיגע אותם. והיה מעשה, שניגרסון נסה דבר אל אשתו. היא עצמה ספרה לו. הדבר החניף לו, שמישהו זר מתענין באשתו, וכמעט שהתחיל לראות בה איזה חן מיוחד, שהיה נסתר ממנו קודם־לכן. אף־על־פי־כן, אילו רצה, היה יכול לכעוס על ניגרסון, והוא נשאר אוֹהבו כבתחילה ולא הזכיר לו דבר, רק טפח לו על שכמו ואמר: „אַי, משורר, משורר!"

ועתה, אחרי כל הטוב והחסד שעשה עמו, הוא יוצא לבדו בחברה שמחה, ומתיחד עם פיה, ואינו מגיד לו ללרנר מאומה!

הוא תסס ורגז כל אותו הלילה, עד שנרדם.

למחרת בבוקר קם, מיושב בדעתו, שקט, נהנה מן הקפה הטוב. היום היה פנוי לפניו, כי הלימודים לא התחילו עד ארבע אחר הצהרים. הוא היה כולו חבה לאשתו: „יודעת אַת מה, נטליה׳טשקה? הבה, נחדש עצמנו לכבוד יום הולדת שלך!"

— „השכחת שוב? הלא יום־הולדת שלי חל בדצמבר".

— „נתכוונתי לכך, שתמלאנה בסוף תשרי אחת־עשרה שנה לנשואינו. הבה נחוג את היום בקניית בגדים חדשים. נתחיל בשמלה בשבילך".

הוא נתכופף ונשקה אותה נשיקה, שהיה רגיל לנשוק לה, כשהיתה נערה־תלמידה מבקרת את הבית והוא חשק בה, אבל לא יכול לעשות כלום — ושלח ידים לחבק אותה, את אשתו, באמרו: „אַי נטליה, נטליה׳טשקה!" אז היתה מתחמקת ממנו, בהבינה למי החיבוק שייך. אבל עכשו, באין תלמידה נגד עיניה, קבלה חיבוקו ונשיקתו לפי תומה, והיא שלחה יד צנומה וגרומה והחליקה קצת על קרחתו.

הוא יצא אתה במכונית הכחולה שלו. אגב היכנסה אחריו אל המכונית, נחשפה במדה יתרה רגלה הדקה. „יש נשים בעלות רגלים שמנות, — הרהר, — ולאשתי רגל דקה. לא כל־כך רע".

בחנות־המלבושים הנהדרה היתה קומה שלמה נתונה לשמלות, וגברים

גבוהים ויפים משרתים שם. על רצפה רחבה, חלקה כשל אולם־ריקוד, היו זרועים בטורי שתי וערב עמודים מוקפים עיגולי־מוטות, לכל עמוד — מאה שמלות. המסובב את העיגול מעביר את כולן בזו אחר זו תחת ידו, והן מבריקות בצבעוניותן.

כמעט שהיו יחידים שם, והמוכרים עמדו מרחוק והניחום להפוך בשמלות כחפצם. נטליה ניסתה על עצמה שלוש־ארבע מהן, כשהיא יוצאת בכל פעם מתא־המראות המיועד להתלבשות ומצפה למבינות בעלה. הוא פסלן בעקימת־פה או בשתיקה. לבסוף בחר בעצמו בשמלה של קטיפה חומה ונתנה על ידה. היא יצאה מן התא, כשהשמלה הדוקה לגופה הדק ונותנת לו גמישות ורוך נקבי כל־שהוא, אלא שצוארה היוצא מלמעלה דמה לשל תרנגולת כחושה.

לרגע נצנץ לנגד עיניו: איך היתה מרת כהן, בעלת הצואר והגוף המלאים, נראית בקטיפה חמימה ורכה כזו? חלפה מרת כהן, ובאה רגינה יפה במקומה. מה היה מראֶה רגינה, בעלת השדים התפוחים, ששערותיה שחורות ומסתלסלות קצת ושפתיה מלאות, כושיות, תובעות נשיכה — אילו לבשה שמלה זו? איך היתה מדגדגת רגשותיהם של גברים, שאיננה אוהבת, וממלאת תשוקה גבר, שהוא נעים לפניה! חלפה רגינה — והרי פיה. הוי, פיה, פיה — האהובה והחמודה מכולן, החכמה ועמוקה מכולן, פיה הקטנה, שאהב אותה מאז הכירה כילדה פעוטה, ועכשו היא שייכת לחברו המגושם, אשר הליכות בית־מדרש ועיירה לו, ורק בסתר היא גונבת איזה טיול עם ניגרסון! אילו היה יכול להלביש את פיה שמלה כזאת — לעדוֹת אותה בעדיי־עדיים! אבל לא פיה לפניו, כי אם אשתו לפניו. „כמה חביבה אַת" — אמר, ולטף בחמימות את רוך הקטיפה של השרוול.

הוא נתן הוראות למוכרים, שישלחו את השמלה אל ביתו.

פינחס לנדר

רֵעִי

רְאִיתִיו, מֵרָחוֹק רְאִיתִיו,
אֶת-רֵעַ הַנְּעוּרִים הַטּוֹב
בְּפָסְעוֹ עַל כֶּתֶף הָאֹפֶק,
עֲנָקִי, קְמוּר שָׁמַיִם,
כָּאִילָן.

תָּהֲתָה עֵינִי עַל דְּמוּתוֹ —
הֲזֶה הוּא ?
נִשָּׂא כֹּה רֹאשׁוֹ, כּוֹבֵשׁ צַעֲדוֹ,
יָדוֹ בְּטוּחוֹת תְּנַהֵג מוֹשְׁכוֹת עוֹלָמוֹ
וְכָל-תֶּלֶם תַּחְתָּיו מִתְגַּמֵּשׁ כְּחַיָּה צַיְתָנִית וּמְאֻמֶּנֶת.

רָחֹק וְהָיָה לְאַחֵר רֵעִי זֶה הַטּוֹב.
וְאַף אִם קוֹמָתוֹ קוֹמָתִי,
אֵלָיו רֹאשִׁי אָרִים כְּאֶל כּוֹכָב נוֹגַהּ.
וּשְׁמוֹ יִתְרוֹנֵן מֵחָדָשׁ בִּי
עִם אִוְשָׁה אֲבִיבִית שֶׁל חֻרְשַׁת-לִבְנִים רְחוֹקָה:
— אֶלְחָנָן!

...אָכֵן הוּא הוּא
עִם חִיּוּכוֹ הַזָּהֹב, כְּשֶׁל אַגָּס בָּשֵׁל, בְּאִישׁוֹנָיו,
פְּלִיט מִשְׂחֲקֵי הַיַּלְדוּת בִּגְאִיּוֹת צְעִירָה.
עוֹד תִּרְטַט מְרוּצַת הַחֶדְוָה בְּמוֹרְדוֹת רְכָסִים תְּלוּלִים
אֶל שִׂיחַ תּוּת-שָׂדֶה נִתְלֶה מִנִּקְרַת-סְלָעִים אֶל תְּהוֹם.
וּמְשׁוּבַת תַּחֲרוּת זוֹ צוֹהֶלֶת לִסְתֹּם פִּי מַעְיָן מִתְאַשֵּׁד
בְּגוּפֵינוּ, עֲרֻמִּים וְרַכִּים, תַּגְבִּיר עוֹד הֹלֶם הַלֵּב.
יַעֲמֹד בַּנְּחִירַיִם עוֹד רֵיחַ הָעֲשָׂבִים הַמְשַׁכֵּר,

שֶׁטָּפְחוּ בְּפָנִים לְעֵת מִתְאַבְּקִים עַל יַרְקָם הִתְגּוֹלָלְנוּ.
וּתְהִיֶה רִאשׁוֹנָה שֶׁל סוֹד מוּל שְׁקִיעָה אוֹסְפָה כַּנְפֵי-אֵשׁ
וְנוֹפְלָה אֶל יְאוֹר וְטוֹבַעַת — — —

...עַל גִּבְעָה זוֹ,
אֶל בֵּין פַּרְדֵּסִים וּשְׂדוֹת תְּרוּמָה,
מִשְׁכַּן רֵעִי יִתְנוֹסֵס.
רֵעִי בַּיִת בָּנָה וְאִשָּׁה נָשָׂא.
לְבֵנִים בָּנָה הַבַּיִת וְטִיחָן לָבָן,
גַּגּוֹ קֵרָה וּרְצָפָיו מַאְדִּימִים.
גַּם חַלּוֹנוֹת קָרַע בַּקִּירוֹת
לְהִתָּקַע בְּאוֹרָהּ שֶׁל חַמָּה
וְלָשִׂישׂ אֶל עוֹבֵר-אֳרָחִים מִתְקָרֵב.

הִנְנִי, אֶלְחָנָן, הִנֵּנִי.
תֵּבֵל גְּדוֹלָה שִׁלְּחָה אֶת עֵינֶיהָ רָעוֹת
בִּשְׁאֵרִית הַגִּיל שֶׁנּוֹתְרָה מִיַּלְדוּת יְהוּדִית צְנוּעָה.
מְאֹד מְאֹד אֶחְפֹּץ הַעֲבִירֵךְ בִּנְתִיבַת חַיַּי הַנִּפְתֶּלֶת,
בֵּין יָמִים וְלֵילוֹת תְּקוּעִים בִּכְרַכִּים רְחוֹקִים וְזָרִים
עַד רָדְתִּי אֶל חוֹפֵי הָאָרֶץ הַזֹּאת,
אֶרֶץ שׁוֹפַעַת שַׁלְהָבוֹת,
בְּצִיר-נְצָחִים יִבָּצֵר בָּהּ וְאַשְׁכְּלוֹת-הַהוֹד יִכְבְּדוּ.

*

חֻפַּת גְּפָנִים עַל רָאשֵׁינוּ סַכָּה
וּמִן סִפּוּנָהּ נִגַּר דִּבְרָךְ כְּאֶשֶׁד עַלִּיז.
שְׁעַת-צָהֳרַיִם דָּהֲרָה בַּשָּׂדוֹת
וּמִפֶּתַח הָרֶפֶת גְּרִיסַת הַבָּקָר עָלְתָה
מִבַּעְבּוּעַ הֶחָלָב הַיּוֹרֵד לִדְלָיִים.

אֶת-הַכֹּל רָאִיתִי, רֵעִי.

אֶת-הַכֹּל מִתַּחַת לְקוֹרוֹת בֵּיתְךָ וּשְׁמֵי אַדְמָתְךָ.
אִשְׁתְּךָ רָאִיתִי, שֶׁגֶּב חֲלוֹמוֹת נְעוּרֶיךָ
וְאַהֲבָתְךָ הַשְּׁקֵטָה הַגַּבְרִית,
אֵם לִשְׁלֹשֶׁת יְלָדֶיךָ, נוֹחֲלֵי מוֹרֶשֶׁת דָּמְךָ.
כָּל צַעַד מִצְּעָדֶיהָ לִוִּיתִי
בְּלֶכְתָּהּ מֵחֶדֶר לַמְּזָוֶה וּמִמִּכְלָאָה לָרֶפֶת
וִיצוּרֶיהָ אֶל צְלִיל שִׁמְךָ נָטָיו.
יְלָדֶיךָ רָאִיתִי בְּדַלְּגָם בַּנְּתִיבוֹת וְרַחֲצָם רָאשֵׁיהֶם,
יַחַד עִם מַלְעֲנֵי שִׁבֳּלִים, בְּטַלְלֵי בֹּקֶר וָעֶרֶב
וְעֶדְנַת הָאַבְהוּת מִפָּנֶיךָ קוֹרֶנֶת.
כָּל קְרִיאַת אַבָּא מִפִּיהֶם
תַּעַשְׂךָ הַנִּבְחָר מִכֹּל וְהַמְאֻשָּׁר מִכֹּל
תַּחַת הַשָּׁמַיִם הָאֵלֶּה.
וַאֲנִי —
עוֹד לֹא כָלָה בִי הַהֵד שֶׁל קְרִיאַת אִמָּא מִפִּי
בְּעִתִּים לְצָרָה,
וְאֵיךְ אֶהְיֶה לְמָגֵן לְיֶלֶד
וּלְהָגֵן לֹא אוּכָל ?
עוֹד רַבּוֹת אֶקָּלַע בִּדְרָכִים, עוֹד רַבּוֹת,
וּפָקֹד לֹא תִפְקְדֵנִי עוֹד הַשַּׁלְוָה,
שַׁלְוָתְךָ הַגְּדוֹלָה וְאָשְׁרֶךָ.

אָכַלְתִּי לַחְמְךָ יָמִים
וּבֵיתְךָ קִדְּשַׁנִי בְּקוֹרָתוֹ הַמְּצִלָּה.
לְשָׂדְךָ יָצָאתִי חֲמוּשׁ אוֹנִי
וּמַעְדֵּרְךָ מִתְלַהֵט עַל כְּתֵפִי.

אָמַרְתָּ לַמְּדֵנִי, אֵיךְ רָוֶה הָאָדָם בִּטָּחוֹן כְּנָהָר מָלֵא
וְגוֹמֵעַ גְּמִיעָתוֹ אַחֲרוֹנָה בִּנְכוֹן יוֹמוֹ.
הִשְׁכַּמְתִּי קוּם אִתְּךָ

וּבַשְּׁמָשׁוֹת דִּמְדְּמָה עוֹד אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר
וְהֶאְדִּימָה כְּאַלְמֻגִּים זְעִירִים בַּטְּלָלִים.
וְעַל הַגִּבְעָה בֵּיתְךָ — כּוֹכַב-פְּלָאִים אַף הוּא,
כּוֹכָב אֲשֶׁר לֹא יְכַבֶּנּוּ הַיּוֹם.
וַנֵּרֶד אֶל שָׂדְךָ וּכְתֵפֵינוּ בַּהֲלִיכָה רוֹטְטוֹת
וּמַעְדֵּר מְרַטֵּט גַּם הוּא וְאֹכֶל שָׁמוּר בַּסָּל.
הָלַכְנוּ וַנִּשְׁקֹט וּבִרְכַּת אִשְׁתְּךָ לְפָנֵינוּ
מְרַפְרֶפֶת תּוֹךְ בֹּקֶר בּוֹקֵעַ וְצִפְצוּף-צִפֳּרִים חֲגִיגִי.
עָבַרְנוּ הָאֹרֶן הָרָם, רֹאשׁוֹ בַּשְּׁחָקִים תָּקוּעַ,
הַפַּרְדֵּס הַגָּדוּר עָבַרְנוּ, שְׁתִיקַת שַׁחֲרִיתוֹ יִשְׁתֹּק,
וַנָּבוֹא לְפָרָשַׁת מִשְׁעוֹלִים,
מְקוֹם שָׁם הַכְּפָר מְבִינוֹת לָעֵצִים יָרוּם כִּבְיָדַיִם
וְעָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ דּוֹגֶרֶת —
וַנִּשְׁקַע בֶּעָמָל.

*

הָלְמָה הַקַּרְקַע מִתַּחְתֵּנוּ וְהָלַם גַּם הַלֵּב.
יָדַעְתָּ לַמְּדָהּ אֶת-סוֹד פִּרְיָתָהּ הַגָּדוֹל
וְאָמַרְתָּ לַמְּדוֹ גַם אוֹתִי.
וְהִיא כְנוּעָה וּרְסוּנָה הִשְׁתַּטְּחָה לְפָנֶיךָ,
קָלְטָה אֶת-הַזֶּרַע, נָבְטָה וְלִטְּפָה אֶת-עֵינֶיךָ בַּחֲשָׁאי.
אֲנִי לֹא יָכֹלְתִּי עֲצוֹר אֶת-שֶׁטֶף הַיָּמִים הַגָּדוֹל,
לֹא יָכֹלְתִּי עֲצוֹר.
נִשְּׂאָה אַרְצִי מֵעָלַי, כַּנֶּשֶׁר נִשָּׂאָה,
וַתִּיצַק בִּי חֵרוּתָהּ הַמְּלַבֶּנֶת
וַתִּפְרֹשׂ כְּנָפֶיהָ
לָקַחַת אוֹתִי לַמֶּרְחָב הַדָּגוּל בַּמֶּרְחָבִים.
נָסֹךְ נָסְכָה אֶל קִרְבִּי אֶת-לַחַשׁ פִּתּוּיֶיהָ —
וְאֵיךְ יָכֹלְתִּי עֲמוֹד ?
כָּל-הַר מִתַּלֵּל צָרַב כְּגַחֶלֶת וְכָל-גַּיְא בֶּהָרִים

מְדוּרַת כִּסּוּפִים,
וְכַאן פִּנָּה רַק אַחַת וְרַק יוֹם אֶחָד בְּקִרְבָּהּ
מַשְׁכִּין אֶת-אוֹרוֹ.

הֲיָכֹלְתִּי צְמוֹד ?

הֲלֹא תִשָּׂא לִי, רֵעִי, צְווֹנִי,
כִּי עֲזַבְתִּי נָוְךָ
וְצֵל קוֹרָתְךָ נָטַשְׁתִּי,
בְּהִזָּעֵק מֵחָדָשׁ בִּי קְרִיאַת הַקַּיִץ הַגָּדוֹל.
גַּם שָׁלוֹם לֹא אָמַרְתִּי
וְלֹא לָחַצְתִּי יָדְךָ, שֶׁעוֹרָהּ כִּקְלִפַּת הָאַלּוֹן,
נֻקְשָׁה וּלְמוּדַת חַיִּים.
בְּחֶשְׁכַת הַלַּיְלָה עֲזַבְתִּי בֵיתְךָ
וָאֵלֵךְ עִם כּוֹכָבִים וְאֹפֶל תּוֹהֶה.
שָׁלַחְתִּי רַגְלַי אֶל עֵבֶר נוֹדְדֵי עוֹלָם,
הַהוֹלְכִים וְתָרִים כָּמוֹנִי
אַחֲרֵי יוֹמָם, עוֹד לֹא בָא.

הֲלֹא תִשָּׂא צְווֹנִי.

וּלְמָחֳרָת, בְּמָצְאֲךָ שׁוּב לַיְלָה בְּבֵיתְךָ,
וְתָסֵב עִם רַעְיָתְךָ וְטַפְּךָ אֶל שֻׁלְחָן שָׂבֵעַ
וּשְׂמִי תַעֲלֶה עַל רֹאשׁ סְעֻדָּתְךָ וְתֵעָצֵב, —
אָנָּא, שְׁלַח מַבָּט רָחוּם אֶחָד אֶל רִבּוּעַ חַלּוֹן,
הַמְקַשֶּׁרְךָ אֶל הָאֹפֶק הַנֶּעֱלָם וְאֵלַי,
וּבְרָכָה הַפְּרַח לַנּוֹדֵד בִּנְתִיבוֹת לֹא-יָדַע,
וְתַגִּיעַ אֵלַי בִּרְכָתְךָ, תַּגִּיעַ,
כְּהַגִּיעַ אֵלַי כָּל מַשַּׁב פְּרִיחָה אֲבִיבִית
בִּנְאוֹת אַרְצִי, הַכּוֹרַעַת לָלֶדֶת אֶת-עֲתִידָהּ.

תרגומים

חֲדַר הַלִּמּוּד

(מתוך «פאוסט»)

פאוסט

(בהכנסו עם הצמרון [1])

עָזַבְתִּי שָׂדוֹת וּנְוֵי-שָׂדוֹת,
בְּצֵל מַעֲמַקֵּי-לַיְלָה יְשֵׁנוּ,
לֵיל דְּמָמַת-קֹדֶשׁ, בְּסוֹד-חֲרָדוֹת
אֶת-הַנְּשָׁמָה הַיְתֵרָה יָעִיר בָּנוּ.
שָׁקְטוּ, נִרְדְּמוּ הַיְּצָרִים הַפְּרָאִים
עִם כָּל-פְּעוּלָּה חַיָּה וְגוֹעֶשֶׁת,
אַהֲבַת הַבְּרִיּוֹת בַּחֲשָׁאִי רוֹחֶשֶׁת,
רוֹחֶשֶׁת בַּחֲשָׁאִי אַהֲבַת אֱלֹהִים.

צַמְרוֹן, הֵרָגַע! מַה-תָּרוּץ פֹּה וָשָׁם!
לְיַד הַמִּפְתָּן מַה-תִּשְׁאַף, תָּרִיחַ?
רְבַץ מֵאַחֲרֵי הַתַּנּוּר הֶחָם,
מֵיטַב כָּרַי תַּחְתֶּיךָ אַנִּיחַ.
כַּאֲשֶׁר שִׁעֲשַׁעְתָּ בַּחוּץ אֶת-נַפְשִׁי
בְּרִיצָה וּקְפִיצָה עַל-שׁוּחָה וְעַל-תֵּל,
קַבֵּל גַּם-טִפּוּל זֶה, בְּךָ אֲטַפֵּל,
וֶהְיֵה לְאוֹרֵחַ רָצוּי וַחֲרִישִׁי.

הוֹ אִם בַּחֶדֶר שֶׁלָּנוּ הַצַּר
שׁוּב אוֹר-יְדִידוּת הַמְּנוֹרָה זוֹרַעַת,
נַפְשֵׁנוּ גַּם-הִיא תָּאוֹר וְתִנְהַר,
הַנֶּפֶשׁ, אֲשֶׁר אֶת-עַצְמָהּ יוֹדַעַת.
אָז הַתְּבוּנָה תָּשׁוּב לְדוֹבֵב,
תָּשׁוּב הַתִּקְוָה לָצִיץ וְלִפְרֹחַ,
אָז לַאֲפִיקֵי הַחַיִּים, בִּשְׁאָר-כֹּחַ,
לִמְקוֹר הַחַיִּים יִתְגַּעְגַּע הַלֵּב.

1 צמרון — מין כלב, ששערו כצמר עליו — Pudel.

צִמְרוֹן, אַל תִּרְטַן! לַקּוֹלוֹת הַקְּדוֹשִׁים,
כָּל-נַפְשִׁי יְמַלְּאוּ עַתָּה אוֹר יָקָר,
קוֹל זֶה, קוֹל חַיָּה, לֹא יַתְאִים כָּל-עִקָּר.
הִנֵּה הִסְכַּנּוּ, כִּי הָאֲנָשִׁים
לָעֹג יִלְעֲגוּ לַאֲשֶׁר לֹא יָבִינוּ,
וְעַל הַיָּפֶה, עַל הַטּוֹב, שֶׁתְּכוּפוֹת
יִקְשֶׁה עֲלֵיהֶם וְיִכְבַּד, יַלִּינוּ;
הֲלִרְגֹּן הַכֶּלֶב גַּם לוֹ סִבָּה זֹאת?

אַךְ הוֹי! חָשׁ אֲנִי, וְלַשָּׁוְא אַעֲלִים,
פָּסַק גִּיל-הָאוֹר, שֶׁנָּבַע מִלֵּב.
אַךְ לָמָּה כֹּה חִישׁ הַמַּעְיָן יְכַזֵּב
וְשׁוּב בַּצָּמָא אָנוּ מִתְגּוֹלְלִים?
אָכֵן בָּזֶה נִסָּיוֹן לִי כַּבִּיר.
אוּלָם לַמַּכָּה תְּרוּפָה יְשָׁנָה;
מַה-שֶּׁלְּמַעְלָה מִזֶּה נִלְמַד לְהוֹקִיר,
עָרֹג נַעֲרֹג לְגִלּוּי שְׁכִינָה,
אֲשֶׁר אֵין מָקוֹם, תִּשְׂגַּב בּוֹ אִשָּׁה
וְתִיף כְּבְסֵפֶר הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה.
דְּבַר-מָה יַמְרִיצֵנִי עַתָּה לִדְרֹשׁ
לַטֹּפֶס, וּבְרֶגֶשׁ נָכוֹן מַעֲמִיק
מִתּוֹךְ אוֹתוֹ הַמָּקוֹר הַקָּדוֹשׁ
לִלְשׁוֹנִי הַחֲבִיבָה לְנַסּוֹת וּלְהַעְתִּיק.

(פותח כרך ומכין עצמו)

כָּתוּב: «בְּרֵאשִׁית הָיָה הַ ד ָּ ב ָ ר!»
פֹּה מִיָּד אֶתְקַשֶּׁה! אֵיךְ אֵצֵא מִמֵּצַר?
לֹא אָשׁוּ לַ ד ָּ ב ָ ר חֲשִׁיבוּת כֹּה נַעֲלָה,
אַחֶרֶת עָלַי לְתַרְגֵּם הַמִּלָּה,
אִם רוּחַ אוֹתִי יַגִּיהַּ עֶלְיוֹן.
כָּתוּב: בְּרֵאשִׁית הָיָה הָ רַ עְ י וֹ ן.
שִׂים לֵב הֵיטֵב לְשׁוּרָה רִאשׁוֹנָה
וְלֹא תִטְעֶה נוֹצָתְךָ בְּחִפְזוֹנָהּ!

הַאִם הוּא, הָ רַ עְ יוֹ ן, יִיצֶר-כֹּל וְיִרְקֹם?
קְרָא: בְּרֵאשִׁית הָיָה הַ כֹּ חַ!
אוּלָם, בְּעוֹד עַל-הַנְּיָר זֹאת אֶרְשֹׁם,
וּכְבָר אֵין סִפּוּק לִי, אֵין לִי מָנוֹחַ.
אוֹר פִּתְאֹם לִי יַבְהִיק! תּוּשִׁיָּה אֶחֱזֶה
וְאֶכְתֹּב: בְּרֵאשִׁית הָיָה הַ מַּ עֲ שֶׂ ה!

אִם לִי לַחֲלֹק הַחֶדֶר אִתְּךָ,
צַמְרוֹן, חֲדַל מִנְּבִיחָה,
מִילָלָה זוֹ חֲדַל!
שְׂאֵת לֹא אוּכַל
חָבֵר טַרְחָן כָּזֶה בִּמְעוֹנִי.
אֲנִי
אוֹ אַתָּה,
מִשְּׁנֵינוּ אֶחָד יַעֲזֹב הַתָּא.
בְּלֹא-חֵפֶץ זְכוּת-הָאוֹרֵחַ אָפֵר:
הַדֶּלֶת פְּתוּחָה, הִנְּךָ מִתְפַּטֵּר.
אַךְ מָה אֶחֱזֶה!
הַבְדֶרֶךְ הַטֶּבַע הוּא זֶה?
הֲצֵל הוּא? אִם דְּבַר-מְצִיאוּת?
אֵיךְ יֶאֱרַךְ צַמְרוֹנִי וְיִרְחָב!
מִתְנַשֵּׂא הוּא בְּכֹחַ רָב,
לֹא דְמוּת כֶּלֶב הַדְּמוּת!
מָה רוּחַ אָסַפְתִּי אֵלַי לֹא-טָהוֹר!
הִנֵּה כְבָר מַרְאֵהוּ מַרְאֵה סוּס-יְאוֹר,
עִם מַלְתְּעוֹת-חֶרֶב, עֵינַיִם יְקוֹד.
הוֹ! יְדַעְתִּיךָ מְאֹד!
נֶגֶד זֶרַע-כִּלְאַיִם כָּזֶה, תַּרְבּוּת-שַׁחַת,
בְּמַפְתֵּחַ שְׁלֹמֹה[2] הָעֶזְרָה נִפְתָּחַת.

2 מפתח שלמה — Clavicula Salomonis — שם של ספרי־קסמים, על שמו של שלמה המלך, שנחשב בימי הבינים, לפי מסורת תלמודית, לשליט על הרוחות.

רוחות

(מן הפרוזדור)

אֶחָד בִּפְנִים שָׁם נִלְכָּד!
עִצְרוּ בַחוּץ, אֵין נִכְנָס אַף-אֶחָד!
כִּבְסוּגַר הַזְּאֵב,
נְמַר-תֹּפֶת זָקֵן מִתְלַבֵּט.
אֲבָל שִׂימוּ לֵב!
טוּסוּ שָׁמָּה, טוּסוּ הֲלוֹם,
מַטָּה וָרוֹם,
וְהוּא יִמָּלֵט.
אִם תּוּכְלוּ לוֹ עֲזוֹר,
אַל לוֹ שֶׁבֶת תִּתֵּנוּ!
כִּי טוֹבוֹת לְאֵין-סְפוֹר
הִרְבָּה כְבָר עָלֵינוּ.

פאוסט

תְּחִלָּה אֶת חַיַּת-הַזְּוָעָה
אֲקַדֵּם בְּמַאֲמַר הָאַרְבָּעָה[3]:

צַל סַלַּמַנְדְּרָה לִיקֹד,
בַּת-גַּלִּים תְּשַׁקְשֵׁק,
צַל אַוְרִיר לְהִתְחַמֵּק,
צַל צַפְרִיר לַעֲבֹד.

אֲשֶׁר לֹא יֵדַע
הַיְסוֹדוֹת כֻּלָּם,
אֶת-כָּל כֹּחַ בָּם
וְאֵת כָּל-מִדָּה,
לֹא יֵדַע גַּם לִשְׁלֹט
עַל הָרוּחוֹת.

3 מאמר הארבעה — ארבעה יסודות הטבע, והוא הולך ומונה את הרוחות הטובים והניטרליים של אלה: סלמנדרה — של יסוד האש, בת־גלים (Undene) — של יסוד המים, אוריר (Sylphe) — של יסוד הרוח, וצפריר (Kobold) — של יסוד העפר. (אוריר וצפריר — ע״מ «צפריר»).

חִמְקִי בְּשַׁלְהֲבוֹת-אֵשׁ,
סָלָמַנְדְּרָה!
הִמּוֹגִי בִשְׁאוֹן יָם רוֹעֵשׁ,
בַּת-גַּלִּים!
זְרַח בְּתִפְאֶרֶת זִיקִים נוֹפְלִים,
אֲוִרִיר!
הָבֵא עֵזֶר-בַּיִת מָהִיר,
בַּרְתְּמַלְיוֹן[4]! בַּרְתְּמַלְיוֹן!
צֵא וּגְמֹר הָאַחֲרוֹן.

אַף אֶחָד מִן הָאַרְבָּעָה
אֵין בְּחַיַּת-הַזְּוָעָה.
בִּמְנוּחָה תִּרְבַּץ וּמְעַקֶּמֶת שְׂפָתַיִם,
וַאֲנִי לְרָעָה עוֹד בָּהּ לֹא נָגַעְתִּי.
הִנְנִי אֵלַיִךְ וְהִשְׁבַּעְתִּי
בְּחֹמֶר כִּפְלַיִם.

הַאִם פְּלִיטַת-שַׁחַת
אַתְּ, בְּרִיָּה נִדַּחַת?
רְאִי זֶה הָאוֹת[5],
לְפָנָיו הֵן שַׁחוֹת,
הַסִּיעוֹת הַשְּׁחוֹרוֹת!

כְּבָר תּוֹפַחַת הִיא וְשַׂעֲרוֹתֶיהָ סוֹמְרוֹת.

הוֹ יְצוּר נִפְסָד!
הֲתוּכַל קְרֹא אוֹתוֹ?
אֲשֶׁר לֹא נוֹלַד,
אֲשֶׁר אֵין לַהֲגוֹתוֹ,
בְּעַד כָּל שְׁמֵי-שָׁמַיִם נִסַּךְ,
בְּיַד-פֶּשַׁע נִרְצָח?

4 ברתמליון — כנוי לעפריר.

5 האות — הצלב עם ראשי התיבות שעליו.

דָּחוּק לַאֲחוֹרֵי הַתַּנּוּר,
יִגְאֶה כְּמוֹ-פִיל הַיְצוּר,
יְמַלֵּא אֶת-כָּל-הַמֶּרְחָב;
עוֹמֵד לְהִמֵּס בֶּעָב.
אַל תִּסַּק, לַסִּפּוּן אַל תָּרוֹם:
לְרַגְלֵי רִבּוֹנְךָ רְבַץ דֹּם!
לֹא רֵיק, הֵן תִּרְאֶה, אֵימִים אֲהַלֵּךְ.
בְּלַהַט הַקֹּדֶשׁ אוֹתְךָ אֲחָרֵךְ!
אַל-תּוֹחֶל
לָאוֹר, פִּי שְׁלֹשָׁה הַקּוֹדֵחַ°!
אַל-תּוֹחֶל
לְרֹאשׁ לְהָטַי, בְּךָ אֲשַׁלֵּחַ!

מפיסתפל

(יוצא, בנפול עב־הערפל, לבוש כאסכולסטיקן נודד[7],
מאחורי התנור)

הָרַעַשׁ לָמָּה? מָה רְצוֹן הָאָדוֹן?

פאוסט

הִנֵּה זֹאת הִיא אֵפוֹא תַּמְצִית הַצַּמְרוֹן!
תַּלְמִיד נוֹדֵד? הַמִּקְרֶה מְבַדֵּחַ.

מפיסתפל

אַחֲוֶה קִדָּה לָאָדוֹן הַמְלֻמָּד!
לֹא מְעַט הֲזַעְתִּי בְּאוֹתוֹ מַעֲמָד.

פאוסט

מַה-שְּׁמֶךָ?

מפיסתפל

קְטַנָּה לִי נִרְאֵית הַשְּׁאֵלָה
בְּפִי אִישׁ, אֲשֶׁר כֹּה יִמְאַס הַמִּלָּה,

° צרי.

7 אסכולסטיקן נודד — אחד מאותם תלמידי החכמים, עפ״י רוב בעלי השכלה מסופקת, שהיו עוברים בארץ ומוצאים מחיתם בהגדת עתידות, צפיה בכוכבים, חפירת אוצרות וכל מיני מעשי-להטים.

אֲשֶׁר הוּא, מִכֹּל מַרְאִית-עַיִן מֶרְחָק,
אֶל עָמְקוֹ שֶׁל -יֵשׁ מַחֲשַׁבְתּוֹ יִדְחָק.

פאוסט

אֵצֶל שֶׁכְּמוֹתְכֶם הֵן אֶפְשָׁר, פָּשׁוּט,
לָדוּן מִן הַשֵּׁם עַל הַמָּהוּת,
כְּמוֹ שֶׁיָּעִיד
בָּרוּר לְמַדַּי
הַשֵּׁם בַּעַל-זְבוּב, הַמַּשְׁחִית, אַשְׁמְדַי.
יְהִי כֵן, מִי אַתָּה אֵפוֹא? הֵן תַּגִּיד!

מפיסתופל

אֲנִי חֵלֶק הַכֹּחַ הַהוּא, הַשּׁוֹחֵר
תָּמִיד אֶת-הָרָע וְאֶת-הַטּוֹב יוֹצֵר.

פאוסט

מַאֲמָר זֶה חִידָה, אֵיךְ יֵשׁ לְהַסְבִּיר?

מפיסתופל

אֲנִי הָרוּחַ, הַשּׁוֹלֵל תָּדִיר!
וּבְצֶדֶק; כִּי כָל-מַה שֶּׁנּוֹלַד
רָאוּי שֶׁיֹּאבַד;
לְפִיכָךְ טוֹב הָיָה, אִלּוּ כְלוּם לֹא נִבְרָא.
הִנֵּה כֵן, כָּל-מַה שֶּׁנִּקְרָא
חֵטְא בְּפִיכֶם, חֻרְבָּן וּבְלִי,
בְּקִצּוּר: הָרָע,
הַיְסוֹד הוּא הָעִקָּרִי שֶׁלִּי.

פאוסט

תֹּאמַר: חֵלֶק, וְשָׁלֵם תַּעֲמֹד לְפָנָי?

מפיסתופל

הִבַּעְתִּי לְךָ דְּבַר-אֱמֶת בִּצְנִיעוּת.
אִם אָדָם, עוֹלָם זֶה קָטָן שֶׁל הֲבָאי,
רָגִיל לִרְאוֹת אֶת-עַצְמוֹ כִּשְׁלֵמוּת —

אֲנִי חֵלֶק שֶׁל חֵלֶק, הָיָה כֹּל בַּתְּחִלָּה,
חֵלֶק מִן הָאֲפֵלָה, אֶת-הָאוֹר הוֹלִלָה,
אֶת-הָאוֹר הַיָּהִיר, בְּאִמּוֹ הִנֵּה קָם,
מְקוֹמָהּ לָרֶשֶׁת, כְּבוֹדָהּ מֵעוֹלָם;
וּבְכָל-זֹאת לֹא יַצְלִיחַ, כִּי עִם כָּל-טָרְחוֹ,
אָסוּר בַּגּוּפִים, בָּם יִדְבַּק עַל-כָּרְחוֹ.
מִגּוּפִים יִשְׁטֹף, הַגּוּפִים יְשַׁפֵּר,
עַל-דַּרְכּוֹ עוֹמֵד גּוּף וְדַרְכּוֹ עוֹצֵר:
הִנֵּה כֵן, אָקוּ, לֹא יֶאֱרַךְ הַזְּמָן
וְעַל-כָּל-הַגּוּפִים יָבוֹא קֵץ וְאָבְדָן.

פאוסט

כֵּן יָדַעְתִּי אֵפוֹא, חוֹבוֹתֶיךָ מָה הֵן!
יָכֹל בַּל-תּוּכַל לְהַשְׁמִיד הַגְּדוֹלוֹת,
עַל-כֵּן אֶל קְטַנּוֹת עֵינְךָ תְּכַוֵּן.

מפיסתפל

וְאָמְנָם אֵין בָּאֵלֶּה הַרְבֵּה לַעֲשׂוֹת.
מַה-שֶּׁמִּתְקוֹמֵם לָאֶפֶס שָׁם,
דְּבַר-מָה זֶה, עוֹלָם זֶה מְגֻשָּׁם,
כָּל-כַּמָּה תַּחְבּוּלוֹת אֵלָיו נִסִּיתִי,
לִידֵי נִצָּחוֹן עָלָיו לֹא הֲבֵאתִי,
בִּסְעָרוֹת, זַלְעָפוֹת, בְּמוֹקְדִים וּזְרָמִים —
סוֹף-סוֹף יָם וָאֶרֶץ יָנוּחוּ שְׁלוֹמִים!
וְזֶה מִין מְקֻלָּל, זֶרַע חַיָּה וְאָדָם,
לֹא אוּכַל לְהַפִּיל שַׂעֲרָה מֵרֹאשָׁם.
כַּמָּה קָבַרְתִּי בְּשֶׁטֶף הַזְּמָן!
וְתָמִיד חוֹזֵר דָּם חָדָשׁ וְרַעֲנָן.
כֹּה נִמְשָׁךְ הַדָּבָר עַד-לְהִשְׁתַּגֵּעַ!
מֵאֲוִיר, מִמַּיִם, כְּמוֹ מֵעָפָר,
צָבָא נְבָטִים לְרִבְבוֹת יִבָּקַע,
בַּלַּח, בַּיָּבֵשׁ, בַּחֹם וּבַקֹּר!
לוּלֵא הַשַּׁלְהֶבֶת, אָצַלְתִּי לִי,
לֹא הָיָה לִי דָּבָר יְחוּדִי בִּשְׁבִילִי.

פאוסט

בִּפְנֵי הַשִּׁלְטוֹן הַשּׁוֹקֵד תָּמִיד,
הַצָּר וְיוֹצֵר וּמַרְפֵּא בְּיָדָיו,
אֶגְרוֹף-שָׂטָן קַר אֵפוֹא תַּעֲמִיד
וְהוּא, בִּנְכָלָיו, נִקְפָּץ לַשָּׁוְא!
בַּקֵּשׁ וּמְצָא עִנְיָן אַחֵר לְךָ,
הַבֵּן הַמּוּזָר לַתֹּהוּ וָבֹהוּ!

מפיסתפל

כְּדַאי בֶּאֱמֶת לְעַיֵּן בְּכָךְ,
עוֹד לָנוּ דְבָרִים לְיָמִים יָבוֹאוּ!
הֲלֹא הַפַּעַם לָלֶכֶת אוּכָל?

פאוסט

אֵינֶנִּי מֵבִין, מַדּוּעַ תִּשְׁאָל.
עַתָּה לָמַדְתִּי דַעַת אוֹתְךָ,
בַּקְּרֵנִי אֵפוֹא, אִם יֵשׁ הָרָצוֹן.
הִנֵּה הַדֶּלֶת, הִנֵּה הַחַלּוֹן,
גַּם-הַמַּעֲשֵׁנָה לְךָ דֶּרֶךְ בְּטוּחָה.

מפיסתפל

הֶן-לִי לְהוֹדוֹת! מַעְצוֹר קָטָן
מוֹנֵעַ אוֹתִי מִצֵּאת לַחוּץ,
זֶה רֶגֶל-דְּרוּדוֹת[8] עֲלֵי הַמִּפְתָּן —

פאוסט

הֲמִפְּנֵי הַמְחֻמָּשׁ הַלָּזֶה תָקוּץ?
הֵי, הַגִּידָה-נָּא לִי, בֶּן-הַשַּׁחַת,
אֵיךְ נִכְנַסְתָּ, אִם זֶה אוֹתְךָ מְעַכֵּב?
רוּחַ גֵּא כָּזֶה, אֵיךְ נָפַל בַּפָּחַת?

8 רגל־דרודות — צורה גיאומטרית, כזו של ה״מגן דוד״, אך בעלת חמש קצוות, במקורה אות־הברית של הפיתגוריים, בימי הבינים אמצעי של השבעה כנגד רוחות רעות; מצוירת על מפתנים ודלתות כסגולה בפני המכשפות (הדרודות).

מפיסתפל

הִסְתַּכֵּל יָפֶה! לֹא עָשׂוּי הוּא הֵיטֵב:
הַזָּוִית הָאַחַת, כְּלַפֵּי חוּץ הַנּוֹטָה,
הִיא, כְּמוֹ שֶׁתִּרְאֶה, פְּתוּחָה מִקְּצָתָהּ.

פאוסט

אַךְ זֶה הִזְמִין הַמִּקְרֶה בְּעִתּוֹ!
וְהָיִיתָ אֵפוֹא אַסִּירִי לַאֲמִתּוֹ?
הַדָּבָר הִצְלִיחַ בְּאֵילוּ פָּנִים!

מפיסתפל

הַצַּמְרוֹן לֹא חָשׁ כְּלוּם, כְּשֶׁקָּפַץ לִפְנִים,
פְּנֵי הַדְּבָרִים אֲחֵרִים הֵם כָּעֵת:
הַשֵּׁד אֵינֶנּוּ יָכוֹל לָצֵאת.

פאוסט

אַךְ מַה-לֹּא תֵצֵא בְּעַד הַחַלּוֹן?

מפיסתפל

לְשֵׁדִים וּלְרוּחוֹת חָק-הוּא מֵעוֹלָם:
מְקוֹם הַמָּבוֹא, הַמּוֹצָא לָהֶם שָׁם.
הָרִאשׁוֹן רְשׁוּת לָנוּ, חוֹבָה הָאַחֲרוֹן.

פאוסט

הַאִם גַּם לַתֹּפֶת חֻקִּים נְתוּנִים?
זֶה טוֹב; אִם כֵּן, אֶפְשָׁר פַּעַם לַעֲשׂוֹת
חוֹזֶה, וּבָטוּחַ, אִתְּכֶם, אֲדוֹנִים?

מפיסתפל

כָּל-מַה שֶׁיִּבְטַח, לִרְשׁוּתְךָ יַעֲמֹד
לֵהָנוֹת מִמֶּנּוּ, מְאוּם לֹא נִגְרָע.
אַךְ אֵין לְכַלְכֵּל דָּבָר זֶה בִּקְצָרָה,
נָדוּן בָּזֶה פַּעַם אַחֶרֶת קְרוֹבָה;
אַךְ עַתָּה אֲבַקֵּשׁ בְּכָל הַכָּבוֹד
לְשַׁלְּחֵנִי הַפָּעַם.

פאוסט

שְׁהֵה רֶגַע עוֹד,

עַד אִם מָסַרְתָּ שְׁמוּעָה לִי טוֹבָה.

מפיסתֹפל

אָשׁוּב בִּמְהֵרָה, אַךְ אֵלֶךְ-נָא עָתָּה!

אָז תּוּכַל לִשְׁאֹל כְּאַוַּת נַפְשֶׁךָ.

פאוסט

רָדֹף לֹא רָדַפְתִּי אֲנִי אַחֲרֶיךָ,

בְּרַגְלֶיךָ לְתוֹךְ הַמִּכְמֹרֶת בָּאתָ.

הָאוֹחֵז בַּשֵּׁד, יֹאחֵז וְלֹא יַרְפֶּנּוּ!

לֹא חִישׁ-מַהֵר שֵׁנִית יִלְכְּדֶנּוּ.

מפיסתֹפל

אִם לְךָ רָצוּי, אַף אֲנִי נָכוֹן

פֹּה לָשֶׁבֶת אִתְּךָ עוֹד שָׁעָה, אַךְ בִּתְנָאִי,

כִּי זְמַנְּךָ אֲבַלֶּה בְּיִקְרוֹת לְהָטַי.

פאוסט

כִּרְצוֹנְךָ עֲשֵׂה — וִיהִי-לִי לְרָצוֹן;

לוּ אֻמָּנוּתְךָ רַק תִּנְעַם נֹעַם!

מפיסתֹפל

בְּשָׁעָה זֹה אַחַת תִּשְׂבַּע עֲדָנִים,

יְדִידִי, פִּי-כַמָּה מִבְּכָל הַשָּׁנִים,

הַשּׁוֹטְפוֹת כְּדַרְכָּן, גּוֹרְפוֹת יוֹם אַחַר יוֹם.

אֲשֶׁר הָרוּחוֹת הָרַכִּים יָשִׁירוּ,

מַרְאוֹת-הַיֹּפִי, עָלֶיךָ יַעְתִּירוּ,

לֹא מִשְׂחַק-שָׁוְא הוּא, לֹא קֶסֶם-אֱלִיל.

גַּם רֵיחוֹת טוֹבִים לְאַפְּךָ יִתְמוֹגְגוּ,

גַּם מַטְעַמִּים חִכְּךָ יְעַנֵּגוּ,

וְשִׁכְרוֹן-חֶמְדָּה יִשְׁטָפְךָ כָּלִיל. —

אֵין צֹרֶךְ גָּדוֹל כַּאן בַּהֲכָנָה,

יַחְדָּו הִנֵּנוּ, פִּתְחוּ בְרִנָּה!

הרוחות

חִלְפוּ, צְרִיפִים
קוֹדְרִים שָׁם לְמָעְלָה!
יִטְהַר שֶׁבַע וְיִיף
אֶתֶר-הַתְּכֵלֶת,
מִשְׁנֵה-חֶסֶד יַרְעִיף!
לוּ הִישׁ נָמוֹגוּ
עָבֵי הַקַּדְרוּת!
כּוֹכְבֵי-נֹעַם יָאִירוּ,
שִׁמְשׁוֹת-נֹגַהּ יַזְהִירוּ
בְּחֵן וִידִידוּת.
יְפִי נֶאֱצָל
לִבְנֵי הַשָּׁמַיִם[9],
נִיעַ רַךְ לִכְנָפַיִם
טָס קַל וְעוֹבֵר.
הֶגְיוֹן כִּלְיוֹן-נֶפֶשׁ
הָלְאָה הוֹתֵר;
וְסִרְטֵי הַשְּׂלָמוֹת[10]
הַמִּתְנוֹסְסִים
מְרַחֲפִים עַל שְׂדֵמוֹת,
הַסֻּכָּה מְכַסִּים,
מְקוֹם שָׁם לְעוֹלָם,
שְׁקוּעֵי בַחֲלוֹמָם,
מִתְמַסְּרִים אוֹהֲבִים.
סֻכָּה אֶל סֻכָּה!
שָׂרִיגִים מְלַבְלְבִים:
נִטְלֵי עֲנָבִים
יוֹרְדִים אֶל מִקְלָט
גִּתִּים מְצִיקוֹת,
יוֹרְדִים בַּצִּנּוֹת

9 המלאכים, והם עפים ויורדים.
10 שלמות־האור של המלאכים.

שׁוֹטְפוֹת-קֶצֶף יֵינוֹת,
נוֹזְלִים הֵם בְּעַד
אַבְנֵי-חֵפֶץ זַכּוֹת,
עוֹזְבִים הֶהָרִים
מֵאָחוֹר וְעוֹבְרִים,
מִתְפַּשְּׁטִים לִיאוֹרִים
סָבִיב לְשַׁלְוַת
גְּבָעוֹת מוֹרִיקוֹת.
וְעוֹף-הַכָּנָף
חֶמְדַּת-עֵדֶן יִשְׁאָף,
לִקְרַאת שֶׁמֶשׁ יִדְאֶה,
לִקְרַאת הָאִיִּים
הַבְּהִירִים, הַנָּצִים
בֵּין קִסְמֵי אוֹר מַתְאֶה,
בֵּין גַּלִּים שֶׁל זָהָב;
שָׁם נִשְׁמַע מַקְהֲלוֹת
חוֹגְגִים צוֹהֲלוֹת,
שָׁם נִרְאֶה עַל כָּרִים
יוֹצְאִים בִּמְחוֹלוֹת,
הוֹלְכִים מִתְפַּזְּרִים
כֻּלָּם בַּמֶּרְחָב.
אֵלֶּה קוֹפְצִים
וְעוֹלִים בַּצּוּקִים,
אֵלֶּה חוֹצִים
רַחֲבֵי אֲפִיקִים,
אֵלֶּה דָּאִים;
כֻּלָּם לַחַיִּים,
כֻּלָּם לְחֶבְיוֹן
כּוֹכָבִים אוֹהֲבִים,
לְגִיל חֶסֶד אַחֲרוֹן[11].

[11] חסד האהבה.

מפיסתפל

הוא נָם! טוֹב כַּךְ, בַּחוּרִים נִלְבָּבִים!
בְּרֹךְ זִמְרַתְכֶם יְשַׁנְּתוּהוּ נְעִימוֹת!
לְבַעַל חוֹבְכֶם שַׁמְּתוּנִי בְּזֹאת.
לֹא אַתָּה הָאִישׁ, בַּשָּׂטָן יַחֲזִיק!
קִסְמוּ-לוֹ מַרְאוֹת חֲלוֹמוֹת עֲרֵבִים,
טַבְּעוּהוּ בְּיָם שֶׁל דִּמְיוֹנוֹת-רִיק;
אֲבָל קֶסֶם זֶה הַמִּפְתָּן כִּי אַפְקִיעַ,
שֵׁנוֹ שֶׁל עַכְבָּר דְּרוּשָׁה לִי חַדָּה.
לֹא עֵת רַבָּה עָלַי לְהַשְׁבִּיעַ,
כְּבָר אֶחָד פֹּה רוֹחֵשׁ וְיַעֲמֹד לַפְּקוּדָה.

אֲדוֹן עַכְבְּרֵי הַשָּׂדֶה וְהַבַּיִת,
כָּל-זְבוּבִים, צְפַרְדְּעִים, פִּשְׁפְּשִׁים וְכִנִּים,
מְצַוְּךָ לְהָגִיחַ מֵחוֹר-אַשְׁמַנִּים
וּלְכַרְסֵם מִפְתָּן זֶה בְּרֹב תַּאֲוָה,
כְּאִלּוּ הִטְפִּיחוּ בְּטִפּוֹת שֶׁמֶן-זַיִת —
וְהִנֵּה כְּבָר אַתָּה מְדַדֶּה וּבָא!
רַק חִישׁ לַמְּלָאכָה! הַחֹד, הָעוֹצֵר
אוֹתִי, בַּקָּצֶה לְפָנִים שָׁם חוֹדֵר.
נְשִׁיכָה עוֹד אַחַת, וְהוּא כְּלֹא-הָיָה. —
עַתָּה, פָאוּסְט, הוֹסֵף וַחֲלֹם — עַד שׁוּבִי.

פאוסט

(בהקיצו)

הַעוֹד פַּעַם הִתְעַנִּי חֶזְיוֹן רְמִיָּה?
אִם רַק זֹאת כָּל-הֲמוֹן הָרוּחוֹת לִי הֵבִיא,
כִּי הֶרְאָה חֲלוֹם-שֶׁקֶר לִי אֶת הַשָּׂטָן
וְצִמְרוֹן כִּי קָפַץ וּבָרַח מִכָּאן?

מגרמנית **יעקב כהן**

מוריס מטרלינק

הִתְעוֹרְרוּת הַנֶּפֶשׁ

אולי יבוא זמן, והרבה דברים מבשרים את בואו הקרוב, אולי יבוא זמן, אשר בו נפשותינו תשׂגנה זו את זו בלי אמצעות החושים. ברור, כי כח שלטונה של הנפש הולך ומתפשט מיום ליום. קרובה היא יותר להויתנו הנגלית ותופסת חלק הרבה יותר גדול בכל פעולותינו מאשר לפני מאתים או שלש מאות שנה. אפשר לאמר, שאנו מתקרבים לתקופה רוחנית. ישנו בדברי ימי האנושיות מספר ידוע של תקופות דומות לשלנו, שבהן עולה הנפש, בהשמעה׳ לחוקים בלתי־ידועים, אל שטח פני האנושיות, אם אפשר לאמור ככה, ומגלה באופן יותר ישר את מציאותה ועצמתה. מציאות זו ועצמה זאת מתגלות אז באלפי אפנים שונים ומפתיעים. נדמה, שבתקופות אלה היתה האנושיות כבר קרובה לכך, שתפרק מעל עצמה במקצת את משא החומר הכבד. איזו רוחה רוחנית שולטת בהן וחוקי הטבע המוצקים והקשים ביותר נרתעים פה ושם לאחור מפניה. האנשים יותר קרובים לעצמם ויותר קרובים לאחיהם; הם מביטים זה על זה ואוהבים זה את זה ביתר רצינות וביתר אינטימיות. באופן עמוק יותר ועדין יותר הם מבינים את הילד, את האשה, את בעלי־החיים, הצמחים והדוממים. הכתבים, התמונות והפסלים, שהשאירו לנו, אולי אינם שלמים; אבל איזה כח ואיזה חן טמיר עצור בקרבם ומוסיף לחיות בהם עד עולם. אז הכילו בודאי מבטי האנשים איזו אחוה יתרה ותקוות כמוסות, ואנחנו מוצאים אצלם על כל צעד ושעל, על־יד רשמי חיי יום־יום, רשמים חולפים של חיים אחרים, בלתי־מובנים לנו. מה שאנו יודעים על מצרים העתיקה מרשה לנו לשער, שעליה עברה אחת התקופות הרוחניות האלה. בתקופה קדומה מאד בדברי ימי הודו התקרבה, כנראה, הנפש במדה שלא היתה כמוה מעולם לשטח פני החיים; והשרידים או הזכרונות של נוכחותה, הבלתי־אמצעית כמעט, מולידים עד היום תופעות מוזרות. יש הרבה תקופות מסוג זה, שבהן היסוד הרוחני כאלו מתחבט בנבכי האנושיות, כטובע הנאבק בגלי נהר רחב־ידים. די להזכיר לדוגמה את פרס, את אלכסנדריה ואת שתי התקופות המיסטיות של ימי הבינים. להפך, יש תקופות שלמות, שבהן שולטים השכל והיופי בטהרם, אבל הנפש אינה מתגלית בהן כלל. ככה, למשל, היא רחוקה מאד מיון ומרומא, מהמאה השבע־עשרה והשמונה־עשרה בצרפת. (לכל הפחות מהשטח העליון של המאה השמונה־עשרה, כי במעמקיה מוצאים אנו את קלוד די סן־מארטין, את קאליוֹסטרוֹ, שהוא יותר רציני מאשר חושבים, את פסקליפ וכמה אחרים, העוצרים בחובם מסתורין למכביר). אי אפשר לדעת את הסבה, אבל איזה דבר חסר כאן; קשרים טמירים נפסקו והיופי עצם את עיניו. קשה מאד להביע זאת במלים ולבאר, מפני איזו סבה אטמוספירה זו של האלהות והגורל, המקיפה את הדרמות היוניות, אינה, כפי שנראה לי, האטמוספירה האמתית של הנשמה. אמנם על האופק של הטרגדיות

הנפלאות האלה אנו מבחינים גם כן איזה מסתירין נצחי ונערץ; אולם אין זה אותו מסתורין נלבב וידידותי, שפעולתו מתפשטת עד מעמקי הנפש, שאנו מוצאים בכמה וכמה יצירות פחות גדולות ופחות יפות. דוגמה יותר קרובה לנו. אם ראסין הוא המשורר של לב האשה ואין נסתר לפניו — מי יעֵז לאמר לנו, שהוא צעד איזה צעד שהוא לקראת נפשה? מה תענה לי, אם אשאלך על נשמת אנדרומאכה או בריטניקוס? גבורי ראסין מבינים זה את זה רק באמצעות הדבור; אף מלה אחת אינה פורצת את הסכרים של ים הנשמה. הם בודדים עד לזועה על פני כוכב, שחדל לרחף בתכלת השמים. אין הם יכולים לשתוק, כי אילו שתקו, חדלו להיות. אין להם יסוד נסתר, ואפשר לחשוב, שאיזה חומר מבדיל חוצץ ביניהם ובין רוחם, בין החיים, שיש להם מגע וענין בכל הנמצא, ובין החיים, שאין להם נגיעה אלא עם הרגעים החולפים של תאוה, כאב ומאויים. אכן יש תקופות, בהן הנפש נרדמת ואין איש שם אל לב.

בזמננו רואים ברור, שהיא עושה התאמצויות גדולות. היא מתגלה על כל צעד באופן יוצא מגדר הרגיל, שליטה ותקיפה, כאילו איזה צו ניתן לה, וזמנה קצר. היא בודאי מתכוננת למלחמה מכריעה, ואין איש אשר ידע מראש כל מה שתלוי בנצחונה או במפלתה. מעולם עוד לא השתמשה בכוחות יותר מרובים ויותר אדירים. אפשר לאמור, שהיא נלחצה לקיר נעלם, ולא ידוע, אם זעזועיה הם פרפורי חיים חדשים. לא אדבר על־דבר הכוחות הנסתרים המתגלים סביבנו: מגנטיות, טֶלֶפַתיה, לֶויטַציָה, התכונות הבלתי־צפויות של החומר המקרין ואלף תופעות אחרות, המזעזעות את עמודי המדע הרשמי. הדברים האלה ידועים לכל ונוח לעמוד על אמתותם. אולם יש לחשוב, כי אין אלה ולא כלום לעומת כל מה שמתרחש במציאות, כי דומה הנפש לישן, שמתוך חלומותיו מתאמץ הוא בכל כחו להניע יד או להרים עפעף.

במקצועות אחרים, שבהם הרוב הגדול של בני־אדם הוא פחות ער וקַשָב, פעולתה עוד יותר כבירה, אם גם היא פחות מורגשת לעינים שאינן למודות לראות. האם לא נוכל לאמר, שהיא עומדת להבקיע בקולה הרם את ענן צלילי הטעות האחרונים, המערפלים אותה במוסיקה? ההרגישו אף פעם מימות עולם ביתר תוקף את כובד משאה הקדוש של איזו מציאות נעלמה, כמו שמרגישים אותו ביצירות אחדות של ציירים ידועים בחוץ לארץ? ולאחרונה, האין אנו רואים בספרות, שאי אלו פסגות מוארות עתה בנוגה אחר לגמרי מאשר האורות המוזרים ביותר של הספרויות הקדומות? אנו מתקרבים לאיזה גלגול חדש של השתיקה; והנשגב החיובי, ששלט בה עד עכשו, כנראה קרב קצו. אינני מתעכב יותר על הענין, מפני שהשעה מוקדמת מלדבר באופן ברור על אלה. אולם חושב אני, שלעתים רחוקות מאד היתה לאנושיות שלנו הזדמנות יותר כבירה של שחרור רוחני מזו שלפנינו. לפעמים נראה לנו כל זה אפילו כאולטימטום. לפיכך, אל נזלזל בשום אמצעי, כדי להשתמש בהזדמנות החמורה הזאת, שטבעה כטבע החלומות הגזים לבלי שוב, אם אין אנו תופסים וקובעים אותם תיכף להופעתם. נעמוד נא על המשמר, כי הן לא לחנם נפשנו מתעוררת.

אולם התעוררות זו, שבאופן ברור אפשר להבחין אותה רק על מרומי המחשבה של הויתנו, אולי מתגלית גם כן, בלי שיעלה הדבר על דעתנו, על שבילי החיים הרגילים שברגילים; כי שום פרח אינו צץ על פסגות ההרים, שלא יתגלגל סוף סוף לתוך העמק. האם כבר נפל שמה? אינני יודע. ברור הוא, שאנו נוכחים לדעת בחיי יום יום, אשר אף בין היצורים העלובים שבעלובים יש יחסים מסתוריים וישרים, תופעות רוחניות והתקרבויות הנפשות, שעליהן לא דברו כלל בתקופות אחרות. האם היו הדברים האלה קיימים גם בזמנים שלפנינו, אלא שלא היו כל־כך בטוחים וברורים? צריך לחשוב, שכן הוא, כי בכל התקופות היו אנשים, שחדרו עד מעמקי היחסים הטמירים של החיים והם מסרו לנו כל מה שנודע להם על־דבר הלבבות, הרוחות והנשמות של בני דורם. קרוב לודאי, שאותם היחסים היו במציאות גם אז, אלא שלא היה להם אותו הכח הרענן והכולל, שיש להם עכשיו; הם לא ירדו אז עד מעמקי האנושיות, שאלמלא כך, היו מתעכבים עליהם מבטי החכמים האלה, שעברו עליהם בשתיקה. אינני מדבר פה על ה„ספיריטיות המדעית", על תופעות הטלפתיה וה„הגשמה" שבה, ולא על התגלויות אחרות, שמניתי למעלה. אני מדבר פה על דבר המאורעות הרוחניים של הנשמה ופעולותיה המתגלות בלי הרף, אף בהויה החשופה ביותר של היצורים, הנוטים ביותר לשכוח את זכויותיהם הנצחיות. אני מדבר פה על דבר פסיכולוגיה שונה לגמרי מהפסיכו־לוגיה הרגילה, שבלי צדק התקשטה בשם היפה של Psyche, כי הלא באמת היא מתענינת רק בתופעות רוחניות, הקשורות קשר צר מאד עם החומר. במלה אחת, יש לנו פה עסק עם מה שצריכה היתה לגלות לנו פסיכולוגיה מופשטת, העוסקת ביחסים הישרים שבין נפש לנפש אדם, וברגישות, כמו בנוכחות היוצאת מגדר הרגיל של נפשנו. המדע הזה, שעליו להרים למדרגה יותר גבוהה את האדם, רק עכשו נולד, ובקרוב יעשה את קיומה של הפסיכולוגיה האלמנטרית, ששלטה עד עכשו, לבלתי־אפשרי. הפסיכולוגיה הבלתי־אמצעית הזאת יורדת מראשי ההרים וכבר היא מתפשטת בבקעות הקטנות ביותר ואת מציאותה מכירים ביצירות הבינוניות שבבינוניות. שום דבר אינו מוכיח ביתר בהירות, שלחץ הנפש גדל באנושיות בכלל ושפעולתה המסתורית נעשתה יותר המונית. הננו נוגעים פה בדברים שלא ניתנו כמעט להביע ויכולים אנו לתת רק דוגמאות בלתי שלמות וגסות. הרי שתים שלש דוגמאות פשוטות ובולטות לעין: לפנים, כשהיתה מתעוררת לרגע השאלה על דבר הרגשה מוקדמת, על דבר רושם מוזר של פגישה או מבט, על דבר החלטה שהוחלטה מתחת לסף ההכרה של השכל האנושי, על דבר התגלות של כח בלתי מבואר ובכל זאת גלוי, על דבר החוקים הטמירים של אנטיפתיה וסימפתיה, על דבר קרבה בחירתית או אינסטינקטיבית, על דבר ההשפעה המכריעה של דברים שלא נאמרו, — לא היו מתעכבים כלל על הבעיות האלה, שאמנם רק לעתים רחוקות מאד הטרידו את מוחו של הוגה הדעות אז. כאילו רק על פי מקרה נפגשו אתן. איש לא שיער כלל את כובד נטלן האלהי, המעיק על החיים בלי הרף, והיו ממהרים לשוב לתעלולים הרגילים של התאוות ושל המאורעות החיצוניים. התופעות הרוחניות האלה, שהגדולים והעמקנים שבאחינו כמעט לא

התענינו בהן קודם, מעסיקות עכשו את הקטנים שבקטנים; וזה מראה לנו עוד פעם, שנפש האדם היא צמח, שיש לו אחדות גמורה, שכל ענפיו, בהגיע הרגע הנכון, מלבלבים בבת אחת.

האכר של זמננו, לו ניתן לו פתאם הכשרון להביע מה שמתרחש בנפשו פנימה, היה מביע דברים, שלא נמצאו עוד בנפשו של ראסין. ולפיכך הציצו בזמננו אנשים בעלי כשרונות פחותים הרבה מאלה של שקספיר וראסין לתוך חיי־זוהר טמירים, שנשיאי האמנות שלנו ידעו רק את הצד הגלוי שלהם. כי לא די שנפש גדולה בודדה תתעורר פה או שם במקום או בזמן. היא תצליח רק מעט, אם לא תמצא לה עזרה. היא ציץ ההמונים. עליה להופיע באותו רגע, שבו האוקינוס של הנשמות מזדעזע כולו; ואם היא באה ברגע תרדמתו, אין היא יכולה להביע אלא חלומות, פרי השינה. הַמְלֶט, אם לקחת דוגמה מפורסמת ביותר, המלט בעור אֶלְסֶנוֹר מתקרב בכל רגע עד קצה גבול התעוררותה של נפשו, ובכל זאת, עם כל הזיעה הקרה המכסה את מצחו החוור, יש מלים, אשר לא יוכל להביען ואשר בזמננו היה מביע אותן בלי ספק, כי נפש ההלך העני או הגנב, העובד על ידו, תסייע לו בנידון זה. המלט בזמננו, בהביטו על קלודיוס או על אמו, היה לומד לדעת מה שלא יכול היה לדעת אז, כי נדמה, שהנפשות אינן עוטות עכשו צעיפים רבים כל־כך, כמו שעטו אז. היודע אתה — וזאת היא אמת מעוררת דאגה ומוזרה — היודע אתה, שאם אינך איש טוב, קרוב לודאי, שנוכחותך לבדה תכריז על זאת עכשו בבהירות פי־מאה מאשר היתה עושה זאת לפני מאתים או שלש מאות שנה? היודע אתה, שאם הדאבת הבוקר אפילו רק נפש אחת, נתבשרה מזה נפש האכר, שאתה נגש לשוחח אתו על דבר הסערה או הגשמים, עוד קודם שידו פתחה לך את דלתו? אתה יכול להעמיד פנים של קדוש, או של גבור, ואם הנך מסתיר בחובך מחשבה רעה, עוול או דמעות אח, לא תברכנה אותך עיני הילד, שנפגש אתך, באותו המבט הטהור! לפני מאה שנה אולי היתה נפשו עוברת על יד נפשך בלי לשים לב...

אמנם קשה נעשה עכשו לאדם לשמור בלבו, במקום סמוי מן העין, שנאה, קנאה או בגידה — במדה כזו עומדות עכשו הנשמות האדישות ביותר על המשמר מסביב להויתנו כולה. קדמונינו לא ספרו לנו כלום על אודות הדברים האלה ואנו מחליטים, שהחיים, שאנו חיים, שונים לגמרי מאלה, שהם ציירו לנו. האם הטעו אותנו או לא ידעו באמת? הציונים והמלים אינם משמשים עכשו כלום, והכל נחתך בתוך החוגים המסתוריים של נוכחות פשוטה. הרצון הישן גם הוא, הרצון הקדמון, הידוע כל־כך וההגיוני כל כך, מקבל עכשו צורה חדשה ובא במשא־ומתן בלתי־אמצעי עם חוקים חשובים בלתי־מבוארים ועמוקים. אין מפלט עכשו; האנשים מתקרבים זה לזה. הם דנים זה על זה מבעד למלים ולמעשים ואפילו מבעד למחשבות, כי מה שהם רואים בלי הבינו נמצא הרחק מעל ממלכת המחשבות. זהו אחד הסמנים החשובים, שעל פיהם מכירים את התקופות הרוחניות, אשר עליהן דברתי למעלה. מורגש על כל צעד, שהיחסים של החיים הרגילים מתחילים להשתנות, וצעירי צעירינו מדברים ופועלים כבר באופן אחר לגמרי מאשר בני הדור הקודם. מספר גדול של נמוסים ומנהגים של צעיפים וסרסורים מיותרים

שוקע בתהום, ואנחנו כמעט כולנו, שלא מדעת, דנים זה על אודות זה רק על־פי הנסתר. אם אני נכנס בפעם הראשונה לחדרך, לא תביע אתה, על פי החוקים העמוקים ביותר של הפסיכולוגיה המעשית, את הדעה הכמוסה, שכל אדם מביע בפני חברו, לא תצליח לבאר לי את האמצעים שאחזת בהם, כדי לדעת, מי אני. אבל בפעם השניה תראני ואתה אולי כבר עמוס הנך המון ודאויות, שאי אפשר להביען. אביך, אפשר, היה דן עלי באופן אחר, והיה טועה. צריך לחשוב, שבקרוב תגע נפש בנפש וכל האטמוספירה תשתנה. האם עשינו, כמו שאומר קלוד די סן־מרטין, „הפילוסוף הבלתי־ידוע" הגדול, האם עשינו „עוד צעד אחד בדרך המאירה עינים והמלמדת בינה של פשטות היצורים"? נחכה בדממה; יכול להיות, כי נשמע בקרוב את „סוד שיח האלים".

מצרפתית ד"ר א. צפרוני

שָׁנָה שֶׁל חַיֵּיהֶם

I

דרומה וצפונה, מזרחה ומערבה, לכל העברים סביב על־פני מאות פרסאות פשטו יערות והשתרעו בצות עטופות טחבים. ארזים וארנים חומים קפאו מקור. לרגליהם השתרגו במעביות ללא־עבור אשוחים, אלמונים, ענביות־בר, ערערים ושדרים נמוכי־קומה. ועל־פני כרים קטנים, בין שיחים ושכבות־טורף משובצות במסגרת אוכמניות וקפטאות, בקרב הטחב, עמדו „בארות" — מקוי מים רעים, אדמדמים, ללא תהום.

ימי ספטמבר היו ימי קור גדול. שלג קשה וכחול כסה את פני האדמה, רק שלש שעות האיר האור; השאר היה לילה. השמים נראו כבדים, משפילים לרדת על הארץ. היתה דומיה; רק בספטמבר צהלו איילי־הקרח בהזדוגם; בדצמבר יללו הזאבים; שאר הימים היתה דומיה, כדומיה אשר במדבר.

על גבעה ליד הנהר עמד כפר.

מורד הגבעה, השופע אל הנהר, היה עירום, כולו שחם חום וצפחה לבנה, מקומט על־ידי המים והרוח. על שפת הנהר היו מוטלות סירות מגושמות, חומות. הנהר היה גדול ורחב־ידים, קודר, קר ומסתמר מתוך גלים כחלחלים־שחורים, קודרים. בתי־הכפר נעשו חומים מרוב ימים, הגגות הגבוהים, העשויים קרשי־עץ, התבלטו לפנים וכסו טחב ירקרק. החלונות נראו כעינים עוורות. ליד הבתים התיבשו רשתות. כאן דרו ציידי־החיות. בימות החורף היו הולכים לימים רבים אל הטַיגה לקַצות שם בחיות־היער.

II

באביב עלו הנהרות על כל גדותיהם, גאו והשתפכו ברוחב, חפשים, איתניים.

התגלגלו גלים כבדים, אשר קמטו את פני הנהר ונשאו קול שאון לח, עמום, נרגז ומרגיז. השלגים הפשירו. על הארנים צמחו אצטרובלים כנרות של זפת, אשר נתנו ריח חריף. השמים התרוממו והכחילו, ובשעת בין־הערבים היו פניהם רופפים־ירקרקים והשרו עצבות על הלב. בטיגה, לאחר המות החרפי, התהוה המפעל הראשון של החיות — הלידה. כל דרי היערות — דובים, זאבים, איילי־קרח, שועלים, ינשופים, כוסים, — כולם השתקעו בששון הלידה שבאביב. על הנהר צרחו ברעש טובלנים, ברבורים, אווזים. ובבין השמשות, כשנעשו השמים רופפים וירוקים, כדי ליהפך בלילה לשמי אטלס כחול מרובי־כוכבים, כשנשתתקו הטובלנים והברבורים בשקעם בשנת־הלילה ורק תרנגולות־האגם והערצבים נסרו באויר הרך והחמים — התאספו נערות על המדרון לשיר על לַד[1] ולצאת במחולות מחנים. בחורים מן הטיגה באו וגם הם התאספו פה.

1 יערות־קדומים בערבות סיביריה.

מדרון הסלע התלול שפע וירד אל הנהר. למטה רשרש הנהר, למעלה השתרעו השמים. הכל נדם, אך הורגש בה בשעה, כי החיים רוחשים וממהרים. בראש המדרון, במקום שם על־גבי השחם והצפחה צמח טחב דליל ועשבים שוטים עלו, ישבו נערות צפופות זו אל זו בקבוצה. לבושות היו שמלות בהירות, כולן בריאות וחסונות. הן שרו שירים עתיקים, נוגים ורחבים, והביטו למרחק לתוך האפלולית הירקרקת ההולכת ומחשיכה. הנערות שרו את שיריהן אלה, הרחבים והאין־סופיים, בשביל — הבחורים. והבחורים עמדו כבבואות כהות, פרועות־ראש, מסביב לבתולות, צהלו בקול עז, קרקרו והשתוללו כחיות־הזכרים לעת דודים.

להלולים האלה היה חוק שלהם.

באו הבחורים לבחור להם נשים. הם רבו עליהן, התקוטטו, נלחמו איש ברעהו, והנערות היו אדישות ונכנעו לגברים בכל. הבחורים התקוטטו, קרקרו, המו, נלחמו איש ברעהו, ולמנצח ניתנה זכות הבכורה לבחור לו אשה כלבבו.

אז ילכו להם, הוא והיא, ועזבו את ההלולים.

III

מָרינה היתה בת עשרים שנה, והיא הלכה אל המדרון.

גויתה הגְבוהה והכבדה מעט היתה בנויה להפליא, שריריה היו מוצקים ומראה עורה לבן־כהה. כל אבריה, השדים, הידים, הבטן, הירכים והרגלים, היו מחוטבים יפה — חזקים, גמישים וכדידים. חזה העגול והרחב התנשא בעוז. שחורות מאד היו שערות מחלפותיה הכבדות, גבות עיניה וריסיהן. שחורות, לחות ועמוקות־אישונים היו עיניה. לחייה היו חכלילות. ושפתיה נראו רכות, בהמיות, אדומות מאד וגדולות. הליכתה היתה תמיד שקטה, בהצעידה לאט את רגליה הגבוהות והחזקות ובהניעה כל־שהוא את ירכיה הגמישות.

היא היתה באה למדרון אל הנערות.

הנערות שרו את שיריהן — מלאות תעלומה, מושכות ומפתות, בלי רפוּת ולאוּת.

מרינה נדחקה לתוך קבוצת הנערות, הזדקרה לאחוריה, עצמה את עיניה המתקדרות ושרה גם היא. עלתה השירה, התפשטה בעגולים נאורים ורחבים, והכל בה נבלע, בשירה. נעצמו העינים מתוך כמיהה. נהה הבשר מכאב מתוק. נתכווץ הלב הרופף, כאילו נאלם, ואלם זה הלך והתפשט, דרך הדם, בידים, בשוקים, התיש את כוחן וערפל את הראש. ומרינה התמתחה בתשוקה יוקדת, נאלמה כולה, נבלעה בשיר, ושרה; וניעורה ברטט רק לקול צהלות־החשק של הבחורים.

ואחר, בשוב מרינה לביתה אל חדרה החם עד כדי מחנק, שכבה על משכבה; שמה ידיה תחת לראשה, שמתוך כך גבהו עוד שדיה; פשטה רגליה; פערה עיניה השחורות והמעורפלות; הדקה שפתותיה, וככה שכבה שעות רבות, מתעלפת וכלה בערגת האביב.

מרינה היתה בת עשרים שנה, ומיום הולדה גדלה פרא כשמיר ושית על המדרון — הפשית ובודדה — עם ציידי־החיות, עם הטיגה, עם המדרון ועם הנהר.

IV

דמיד ישב במַערה היער.

גם ביתו עמד, כמו הכפר, על גבעה ליד הנהר, אבל הגבעה הזאת היתה גבוהה יותר ותלולה יותר. הטיגה היתה סמוכה והארזים והארנים חומי־הגזע שלחו את כפותיהם הירוקות־כהות עד הבית. מראש הגבעה נראה עד למרחוק הנהר הקודר אשר השקט לא יוכל, נראו האפרים אשר מעברו השני, הטיגה עד לקצה האופק והשמים הנמוכים והכבדים.

קירות הבית היו בנויים קורות־ארנים; התקרה והרצפה — נסרים לבנים בלתי־צבועים. כל הבית היה מלא וגדוש עורות חיות שונות: דובים, איילי־קרח, זאבים, שועלים, חולדי־הרים. העורות היו תלויים על הקירות ומוטלים על פני הרצפה. על השולחנות היו מונחים אבק־שרפה, בְּרֶד[3], כדורים ממולאים. בזויות היו מוטלים פחים, מוקשים ומלכודות; היו תלויים רובים. ריח חריף וחזק היה נודף בחדרים, כאילו נקבצו כאן כל ריחות הטיגה. היו כאן שני חדרים ומטבח.

בחדר אחד, באמצעו, עמד שולחן גדול, מעשה ידי דמיד, ומסביב לשולחן עמדו המורי־עץ מכוסים בעור של דוב. בחדר הזה דר דמיד, בשני — הדוב מַקָר.

דמיד היה שוכב שעות רבות בלי־נוע על מטתו המוצעת עור של דוב, מאזין לגופו הגדול ומקשיב, כיצד הוא חי, כיצד זורם בקרבו הדם החזק. הדוב היה נגש אליו, מניח כפותיו הכבדות על לבו ומריח בחבה את בשרו. דמיד היה מגרד את הדוב מתחת לאזנו, והורגש, כי הם, האדם והחיה, מבינים זה את זה. הטיגה הציצה בחלונות.

דמיד היה חסון, רחב־כתפים, ועיניו שחורות, גדולות, שקטות וטובות. ריחו היה כריח הטיגה, בריא וחזק. גם הוא, ככל ציידי־החיות, היה לבוש פרוה ועל בשרו אריג גס, לבן, עם גידים אדומים, מטוה־בית. רגליו היו נעולות מוקים גבוהים וכבדים, תפורים מעור של אייל, וידיו אדומות ורחבות, מכוסות קרום נוקשה של יבלת.

מקר היה צעיר לימים, וככל החיות הצעירות — מטומטם וסכל. בהליכתו היה מתנודד מצד אל צד ולעתים קרובות היה מכרסם את הרשתות, מגייץ את העורות, משבר את הפחים ולוחך אבק־שרפה. אז היה דמיד עונש את מקר ומכה אותו. מקר היה מתהפך על גבו, מעמיד עינים כילד תם ומיבב תחנונים.

V

דמיד הלך למדרון אל הנערות, לקח משם את מרינה, הוליכה אל הגבעה והביאה אל ביתו. ותהי מרינה לאשה לדמיד.

[3] שרָט.

VI

בקיץ צמחו, חיש מהר ומלאי־עסיס, עשבי־בר שוקקים, ירוקים־כהים. ביום האירה השמש מתוך שמי־תכלת, שנראו כלחים. הלילות היו לבנים, ואז נדמה, כאילו השמים חלפו כליל, נמסו באפלולית החוורת. הלילות היו קצרים ולבנים, כל העת האדימו הדמדומים — של ערב ושל בוקר — ואֵדים רופפים זחלו על־פני האדמה. החיים זרמו בחזקה ובחפזון, מתוך הרגשה, כי ימיהם לא ימשכו.

אצל דמיד דרה מרינה בחדרו של מקר.

מקר העבר אל חדרו של דמיד.

מתחלה פגש מקר את מרינה באיבה. כשראה אותה בפעם הראשונה, התחיל נוהם, מצחצח שניו, והכה אותה בכפו. דמיד הלקה אותו בשוטים בגלל זאת. הדוב נשתתק. אחרי־כן התידדה מרינה אתו.

ביום היה דמיד הולך לו אל הטיגה. מרינה נשארה לבדה בבית.

היא קשטה את חדרה לפי טעמה, קשוט גס. היא תלתה בקצב מקביל על הקירות עורות של חיות ומטליות רקומות תרנגולים ואיילים אדומים־בהירים וכחולים, תלתה בזוית תמונות „האם הקדושה"; הדיחה את הרצפות; וחדרה רב־הגוונים והנותן ריחו כריח הטיגה דמה לבית־תפלה יערי, אשר בו מתפללים אנשי־היער לאליליהם.

עם דמדומי־ערב ירקרקים־חוורים, כרדת הלילה מחוסר־השמים, אך החלו אוחים צורחים בטיגה וערצבים מנסרים ליד הנהר, הלך דמיד אל מרינה. היא לא יכלה לחשוב מחשבות, — רעיוניה זזו לאט לאט ובכבדות, כאבני־גויל גדולות וכבדות. היא ידעה לחוש, היא נתמסרה כולה לדמיד־הבעל, ובלילות הלבנים מחוסרי־השמים היתה מקבלת פני דמיד, כשהיא מפרכסת על מצע עור־הדוב שלה, כולה לוהטת וריח בשר עלומיה נדף. היא נתמסרה לו, נשתעבדה לו כולה, ברצותה להתמזג בו, להבלע בכוחו ובחשקו מתוך עתרת חשקה היא.

אלה היו לילות ערפל לבן, רופף. דומיה שלטה, דומית לילות הטיגה. התאבכו אדים. נאנחו אוחים. ובבוקר בער המזרח כדליקה אדומה ושמש גדולה עלתה על־פני שמים כחולים־לחים. עשבים דשנים נחפזו לצמוח.

הקיץ נמשך, הימים עברו.

VII

בספטמבר ירד שלג.

עוד מחודש אבגוסט החלו הימים להאפיר ולהצטמצם במדה ניכרת ולילות גדולים ושחורים השתררו. הטיגה נדַמה מיד, נאלמה ונתרוקנה. בא הקור וכבל את הנהר בקרח. שעת הדמדומים היתה ארוכה מאד והשלג והקרח על פני הנהר נראו בה כחולים. בלילות צהלו איילי־הקרח בהזדווגם. הם צהלו בקול כה גדול ובלתי־רגיל, שהלב נתכווץ ונזדעזעו הקירות.

בסתו נתעברה מרינה.

באחד הלילות לפני עלות השחר הקיצה מרינה משנתה. בחדר היה חום מחניק מחמת התנורים המוסקים, וויח דוב נדף. השחר אך הפציע, ועל פני הקירות

האפלים החלו להבהיר מלבנות־החלונות ככתמים כחולים לא־ברורים. אי־שם לא־רחוק צהל אייל זקן. לפי קולו הגס וצליליו השורקנים, ניכר היה, כי זקן הוא.

מרינה ישבה על משכבה. ראשה סחרחר ובחילה תקפה אותה. סמוך למשכבה רבץ הדוב. הוא כבר הקיץ והביט בפני מרינה. עיניו האירו בשביבים ירקרקים, חרישים, כאילו נראו בעד סדקיהן שמים של דמדומי־אביב שלוים, רופפים־חרישים.

שוב תקפה אותה בחילה, שחנקה את גרונה, הסחרחורת הלכה וחזקה, — ואלה שביבי עיניו של מקר, שלא מדעת, חדרו עמוק לתוך נפשה של מרינה והיו שם לשמחה עצומה מרבה להכיל, שהרעידה את גופה עד לכאב, — היא הרה. התחבט הלב כצפור ברשת. נתגברה הסחרחורת, רופפת ומעורפלת, כבקרי־קיץ.

מרינה קמה מעל משכבה, — מעל עור הדוב, — חפזה והלכה ערומה בצעדים לא־בטוחים, מבוהלים, אל דמיד, והוא עודנו ישן. היא חבקה את ראשו בזרועותיה הלוהטות, לחצה אותו אל חזה הרחב.

מעט מעט האפיר הלילה ובחלונות בקע אור כחול. אייל־הקרח חדל לצהול. בחדר שוטטו צללים אפורים. נגש מקר, נאנח והניח כפיו על המשכב. דמיד שלח ידו, אחזהו בערפו, טפחהו בחבה ואמר לו:

— הנה כי כן, מקר בן איבן, — מבין אתה?

אחר פנה אל מרינה ואמר:

— מה דעתך, — הוא מבין? מרינקה!... מרינקה! מרינקה!

מקר לחך את ידו של דמיד והוריד בתבונה את ראשו על כפיו. הלילה הלך והאפיר, עוד מעט ועל־פני השלג התפשטו רצועות רצועות כמראה הלילך ונכנסו לתוך הבית. עלתה שמש אדומה, עגולה, רחוקה. בתחתית המדרון השתרעו קרחי הנהר הכחולים ומאחריהם התנשאה הטיגה.

דמיד לא הלך ביום הזה אל הטיגה וגם ימים רבים לאחר היום הזה.

VIII

החורף בא, נמשך וקרב לקצו. שכבות שכבות עמוקות היה השלג מוטל על פני הארץ, ביום ובלילה היה מראהו כחול, ובדמדומים הקצרים של ערב ובוקר — כלילך. שמש חוורת ורפת־אונים אך עלתה על חוג השמים וזרחה שלש שעות ונדמתה רחוקה וזרה. שאר הזמן היה לילה. בלילות קרן הנוגה הצפוני וקרניו כחצים רופפים. הקור העלה אדים לבנים כחלב ותלה כפור בכל מקום. היתה דומית־מדבר, הוגה מות.

עיני מרינה שונו. קודם לכן היו אפלות, מעורפלות, שכורות, עתה נעשו בהירות להפליא, שמחות בשלוה, ישרות ושקטות, אף כעין בישנות של צניעות נראתה בהן. ירכיה רחבו ובטנה גדלה מאד, וזה הוסיף לה לוית חן הדש, רך־מגושם וכבד, ושוב — צניעות.

מרינה לא הרבתה בתנועה, כי אם ישבה בחדרה הדומה לבית־תפלה יערי, אשר בו יתפללו לאלילים. בימים היתה עובדת עבודת המשק שלה הפשוט: הסיקה את התנור, בשלה בשר ודגים, פשטה את העורות מעל החיות, אשר המית דמיד, נקתה את חלקתה. בערבים — והערבים היו ארוכים — היתה מרינה טווה חוטים

בפלך, אורגת בד בנול, תופרת בשביל ילדה. ובשעת תפירה היתה חושבת על הילד, שרה ומחייכת בחשאי.

מרינה חשבה על הילד ושמחה לא־שכיחה, עצומה, כוללת הכל, לכדה את כל גופה. הלב דפק והשמחה תקפתה ביתר עוז. ועל דבר הלידה וחבלי הלידה הבאים עליה לא היתה מחשבה.

בבוקר בבוקר, עם אור־הלילך של השחר, כאשר עמד ירח עגול בדרום־מערב, היה דמיד יוצא מביתו נעול נעלי־שלג, מזוין ברובה ובסכין פיני והולך אל הטיגה. ביער עמדו ארנים וארזים משובצים משבצות־שלג קשות וכבדות, תחתיהם הצטופפו אשוחים דוקרנים, ערערים ואלמונים, שלטה דומיה חנוקת שלג, בשלגים מתים, חדלי־קול, היה דמיד צועד ממלכודת אל מלכודת, מפח אל פח, וממותת את החיות. היה יורה, ושעה ארוכה היה מפזז והולך ההד בדומיה. היה תר ומוצא עקבות איילי־קרח ולהקות זאבים. היה יורד אל הנהר ואורב לביברים, דג דגים נדהמים במחשופי־הקרח, מציב חרמים. הכל היה מסביב, אשר ידע תמיד. לאט לאט דעכה השמש האדומה והתחילו קורנים החצים הרופפים של הנוגה הצפוני.

בערב, בשובו לביתו, בתר בעמידה את הדגים ואת הבשר, תלה את הבתרים שיגלדו, זרק חתיכות לדוב, אף הוא בעצמו אכל, רחץ במי־קרח, וישב ליד מרינה — גדול וחסון כאלון — בפשקו את רגליו החזקות ובהורידו בכבדות את ידיו על ברכיו, עד כי צר המקום בחדר. הוא הצטחק בשקט ובטוב־לב.

המנורה היתה דולקת. מעבר לקירות היו שלגים, דומיה וקפאון. נגש מקר ורבץ על הרצפה. בחדר הדומה לבית־תפלה הורגש אמון־לב ושלות־שמחה. קירות הבית הנפיצו מחמת הקור, בחלונות המוגלדים הציצה עלטה. על הקירות היו תלויות מגבות, רקומות תרנגולים ואיילים אדומים וכחולים. לבסוף קם דמיד מעל ספסלו, לקח בכח ובעדינות את מרינה על זרועותיו ונשא אותה אל משכבה. המנורה כבתה ובעלטה נוצצו עיני מקר בשקט.

במשך החורף גדל מקר ויהי כאחד הדובים המגודלים: רציני־קודר, מסורבל וכבד־תנועה. היה לו פה רחב מאד עם מצח רחב ועינים אפלות ומפיקות טוב־לב.

IX

מהימים האחרונים לחודש דצמבר, למן חג השלג, כאשר יללו הזאבים, התחילה מרינה להרגיש בנוע הילד תחת לבה. הוא נע שם בפנים, בעדינות וברכות כה נעימה, כאילו החליק מי את בשרה בנוצת ברוז־ים. שמחה עצומה תקפה את מרינה, כל חושיה היו נתונים רק לאותו הקטן אשר במעיה ואשר תפש אותה בחזקה מבפנים והיא דברה דברים תפלים ללא־בושה אל דמיד.

יום יום כעלות השחר היה נע הילד שם בפנים. מרינה היתה לוחצת בעדינות נפלאה את ידיה אל בטנה, מחליקה אותה בזהירות ושרה שירי־ערש לבנה, כי היה יהיה לגבור ציד והמת ימית בימי חייו שלש מאות ואלף איילים, שלש מאות ואלף דובים, שלש מאות ועוד שלש מאות חולדות־סנאים ולקוח יקח לו לאשה את היפה בבנות הכפר. ובתוך מעיה פנימה נע הילד כמעט כמעט, ברכות יתרה.

ומעבר לבית, מעבר למערה היער היו בעת הזאת: קפאון מעורפל, לילה

ודומיה הוגה מות, ורק לעתים התחילו הזאבים מיללים, קרבו אל החלקה, ישבו על כפיהם האחוריות וייללו כלפי השמים יללה ארוכה ומשעממת.

X

באביב ילדה מרינה.

באביב התנערו הנהרות, השתפכו ועלו על גדותיהם, וכוסו ברצי גלי־עופרת קודרים, מסתמרים. החופים נחפזו בלהקות לבנות: ברבורים, אוזים, טובלנים. בטיגה התחדשו החיים. שם התהוה מפעל־הלידה של החיות. היער המה מקולות דובים, איילי־קרח, זאבים, שועלים, אוחים, תרנגולי־בר. פרחו וגדלו עשבי־בר שוקקים, ירוקים־כהים. התכווצו הלילות והימים גדלו. היו לילפיים ורחבים דמדומי השחר. דמדומי הערב היו ירוקים־חוורים ורופפים, ובהם היו נערות הכפר יושבות צפופות על המדרון ליד הנהר ושרות על לד. עם שחר היתה עולה שמש גדולה בשמים כחולים־לחים, למען עבור מסלולה השמימי במשך שעות־אביב רבות. בא חג האביב, אשר בו, לפי ההגדה, מחייכת השמש ובני־אדם מחליפים זה עם זה ביצים אדומות, סמלי־השמש.

ביום הזה ילדה מרינה.

הלידה התחילה ביום. שמש אביבית, גדולה ועליזה, עמדה בחלון וקרניה נחו אלומות אלומות על הקירות ועל הרצפה המכוסה עורות של חיות.

מרינה רק זכרה, כי אחזוה צירים וחבלים אכזרים, שעוו וקרעו את בשרה. היא שכבה על מצע עור־הדוב במטתה, בחלונות זרחה השמש, — זאת זכרה, והיא זכרה, כי קרני השמש נחו על הקירות ועל הרצפה, כמו בשעת הצהרים, ואחר כך נטו שמאלה, לחצי שעה, לשעה. ואחר כך שקע הכל בכאב, ברעדות־עוית, שכווצו את כל הבטן.

כאשר שב רוח מרינה אליה, כבר היו דמדומי־ערב ירוקים, שקטים. לרגליה שכב ילד אדום, כולו מלוכלך בדם, ובכה. הדוב עמד על ידה והביט, מלא הבנה וכובד־ראש, בעיניו האפלות והמביעות טוב־לב.

בשעה זו בא דמיד, — הוא כרת את השרר, רחץ את הילד והשכיב את מרינה כראוי. הוא הגיש לה את הילד, — עיניה היו נפלאות. מרינה החזיקה בידיה אדם קטן, אדום, בוכה בלי כל סבה. המכאובים כבר היו כלא היו.

XI

בלילה הזה הלך הדוב מעם דמיד, הלך לטיגה לבקש לו בת־זוג.

בשעה מאוחרת בלילה שבר הדוב את הדלת והלך לו. היה לילה. בשולי האופק נמתחה רצועה ניכרת־בקושי של הנץ החמה. אי־שם במרחק שרו נערות על לד. על המדרון, אשר כולו שחם וצפחה לבנה, ישבו הנערות בקבוצה צפופה ושרו ומסביב להן עמדו כבבואות כהות ופרועות־שער הבחורים, אשר שבו ממשכנות־החורף בטיגה.

מרוסית מ. אזרחי

מאמרים

לשאלות הזמן

י. כ.

התוכל ארץ־ישראל לפתור את שאלת היהודים?

(מעין משאל)

ישנה שאלה חשובה מאד, אולי החשובה בשאלות קיומנו ועתידנו הלאומי, שרגילים אצלנו לעבור עליה בשתיקה ושאפילו הציונים הנלהבים ביותר בשעת תעמולתם בהמונים מתעלמים ממנה, ונראה הדבר, שמתעלמים בכוונה, מתוך יראה אינסטינקטיבית לנגוע בה, הלא היא: התוכל ארץ־ישראל לפתור את שאלת היהודים?

אמנם על פי רוב מבליעים את השאלה אגב הטעמת ערכה המופלג של ארץ־ישראל לתחית העם, הבראתו הכלכלית ותקומתו המדינית, ואין מדברים ואין דנים על העיקר: עד כמה יש בכל אלה להביא את הגאולה המקווה לכל העם על מאות רבבותיו בהווה ובעתיד הקרוב, עד כמה יש בכל אלה לתת את הפתרון הגמור לשאלת היהודים המפוזרים בכל העולם?

ויש הלובשים עוז, והם לא רבים, האומרים: אמנם כן, קטנה היא ארץ־ישראל מלכנס את כל היהודים לתוכה, אבל... וכאן מתחילה פרשת הפלפולים והכרכורים ההגיוניים, שהמוח היהודי כל־כך הורגל להם בימי גלותו, על איכות וכמות, על מרכז והיקף, על תעודת ישראל ועל הפרוגרס האנושי — הרבה דברים מחוכמים וטובים, ואולי גם נכונים כשהם לעצמם, אלא שבצירופם כאן משמעותם הריאלית היא: ארץ־ישראל כמקום מקלט או בית לאומי או אפילו „מדינה" לקומץ נבחר או — לדעת המרחיבים — לחלק הגון מישראל, ואילו רוב מנינו ובנינו של העם יוסיף להיות מפוזר ומקופח בין הגויים ומוכרח יהיה, במוקדם או במאוחר, להתיאש מן הגאולה.

ועד היכן הדברים מגיעים, יש לראות מזה, שנמצאו בינינו ותרנים שלוי־רוח, שמסתפקים ב„קנטון" עברי בין קנטונים ערביים בארץ־ישראל (כלומר, בחלק קטן של אותו חלק קטן של ארץ־ישראל, שעליו חלה לפי שעה הצהרת בלפור), ובלבד שיהי לנו מעין שלטון עצמאי ומעין „מדינה", כביכול—פרספקטיבה נהדרה לעם ישראל אחרי אלף ושמונה מאות שנים של נדודים ומלחמות אכזריות על קיומו ופתרון נהדר לשאלת היהודים הכלכלית, התרבותית והלאומית שבכל העולם.

ואולם שאלה זו תובעת את פתרונה הרדיקלי והציונות הלא מתימרת לתת

את הפתרון הזה. והיכן הוא? מדוע אין מדברים ברורות בענין חשוב כל־כך ונוגע עד היסוד?

ואַל יאמרו: עומדים אנו עוד בראשית מפעלנו ואין אנו יכולים, כמדינאים ריאליים, לטפל בשאלות, הנוגעות לאחרית המפעל. אין איש דורש מן המדינאים הריאליים ומכל יתר האנשים המעשיים, שיכניסו ענין זה לתוך תכנית פעולתם הקרובה, אך להם לעצמם, לנו לכולנו הלא צריכה השאלה להיות ברורה: היש אפשרות לפתרון שאלת היהודים במלוא היקפה בארץ־ישראל? התצויר בדמיון אפשרות זו בעתיד הקרוב? הן או לאו?

כי לא נכון הוא, שזהו ענין של עתיד בלבד, מעין „הלכתא למשיחא". בפתרון שאלה זו, לחיוב או לשלילה, תלוי יחסנו אל כמה וכמה הופעות ושאלות בחיים הלאומים שלנו, תלויה מדת המרץ וההתלהבות שלנו בבנין הארץ, תלויה הפוליטיקה הלאומית שלנו בארצות הגולה. כי לא הרי היחס לחלק כהרי זה שלכל, ואין דומה הפוליטיקה לשעה לזו של דורות. גם כל מעשינו, הגדולים עם הקטנים, מקבלים את טעמם ואת ערכם המיוחד מן התכלית המסומנת מראש והחיה בלבנו. וגם לשם השגת התכלית עצמה דרושה תקופה קודמת של הסברה ותעמולה כלפי פנים וכלפי חוץ, שתרגיל את המחשבה לשנוי הדרוש, תוכיח את ההכרח ואת הצדק שבו ותכשיר את הקרקע להגשמתו. ככה, למשל, אין להעלות על הדעת את הישג הכרזת בלפור, לולא קדמה לה תקופה של ציונות „חולמת" ותעמולנית.

הריני פונה אל סופרי ישראל ואל כל חושבי מחשבת האומה, העומדים בתוך המחנה, בהצעת השאלה הברורה, מתוך תקוה, שישתדלו גם הם לתת תשובה ברורה עליה: **התוכל ארץ־ישראל לפתור את שאלת היהודים?**

ובאמרי: היהודים, כוונתי לרוב מנינו ובנינו של העם, באופן שהמועטים הנשארים יהיו נראים כמעט כבטלים; ובאמרי: ארץ־ישראל, כוונתי לכל הארץ לשני עברי הירדן ועל מדברותיה סביב, שקבועה בלב העם כארץ היעודה לו מפי הגבורה ושתחומיה מפורשים לא אחת בכתבי הקודש (בראשית ט"ו, יח־יט; שמות כ"ג, לא; יהושע א', ד).

כל התשובות, שתגענה בעצם השאלה ועד כמה שתהיינה ערוכות בסגנון המתאים ולא יהי בהן מן החזרה, תובאנה בכרכי „התקופה", שיצאו במשך שנת תרצ"ו.

אין זה „משאל" במובן הרגיל, ובודאי שאין כאן מקום למנין דעות. הכוונה אינה אלא בירור השאלה, עד כמה שאפשר, מצדדיה השונים.

תל־אביב, כ"ד אב תרצ"ה.

שלמה האלקושי

על נחיצות «מורה נבוכים» שני[1]

בשעה שהציונות חדלה להיות ענין של חלק מצומצם מישראל והיא מקבלת צורה כללית של האומה בשלמותה; בשעה שהישוב הארץ־ישראלי, בכל קטנותו היחסי בכמות בערך לתפוצות הגולה בכל קצוי תבל, הולך ומתהוה למרכז האומה, שעיני כל ישראל תלויות בו, ובו גם רואים את נקודת הכובד, בצורה זו או אחרת, של הצלת האומה בכל קיומה ועתידה, — בשעה שכזו מוטל על הישוב הארץ־ישראלי לסמן ולהדגיש בכל תוקף את יחוסו ליהדות, כי הוא לא רק שאינו שלילי, דבר שהוא מחויב המציאות ואי אפשר ללכת נגדו, וגם לא ניטרלי, כמו שחושבים רבים קצרי הראות מסוג ידוע, אלא הוא חיובי בהחלט, זאת אומרת, כי הישוב הארץ־ישראלי ברובו המכריע רואה ביהדות עמוד התיכון של קיום האומה, לא רק הגלותית, אך גם בשובה לתחיה, אם גם אפשר ואפשר לא בדיוק באותה צורה, גם בכמות וגם באיכות, שבה התבטאה בקיום הגלותי.

ובעמדנו על נקודה זו חפצים אנו להראות על עבודה גדולה כלל־ישראלית, שהאיניציאטיבה ליצירתה צריכה לצאת מארץ־ישראל, ממרכזה הרוחני של האומה. בעבודה זו יש הכרח ממדרגה ראשונה גם לדורנו אנו וגם לדורות הבאים בישראל ואין להחמיצה ואין לעזבה לידי המקרה ולידי כוחות מתנדבים דרך ארעי, שאפשר יבואו ואפשר לא. העבודה בכל מהותה ותוצאותיה היא כל־כך רבת־ערך וחיונית, עד כי הצבור העברי מחויב להעמיסה על שכמו, והעומד ראשונה בשורה בפתרון שאלה לאומית כזו הוא הישוב הארץ־ישראלי.

הרמב״ם, אשר את יום מלאת שמונה מאות שנה להולדתו חגג עתה עם ישראל בכל תפוצותיו, השאיר אחריו ספר גדול בעל ערך קבוע לדורות — הוא הספר „מורה נבוכים״. כשמו כן הוא — הוא בא להורות דרך ומוצא ל נ ב ו כ י ם, לאלה אשר דרכם בהבחנת היהדות איננה נכונה לפניהם והם זקוקים ל מ ו ר ה, כי יאיר להם את הדרך וינחם למחוז חפצם לפי שאיפותיה העליונות של האומה בכל קיומה הרוחני. הרמב״ם בספרו הגדול הזה האיר והבהיר את היהדות כולה

1 הסופר הנכבד צרף למאמר מכתב רשמי לעורך, בו הוא אומר:

„בשלחי לך את מאמרי הרצוף בזה בשביל „התקופה״ המחודשת, אינני מחוסר ההכרה, כי תכנו של המאמר אינו מתאים למקובל בחוג משכילינו בצביונם הקבוע. אך באמרך בהזמנתך להשתתף ב„התקופה״, כי „היא תשתדל להרחיב גבולה ע״י טיפול רציני בשאלות החשובות ביותר של הזמן מבחינה עליונה, עיקרונית, על־מפלגתית״, — מצאתי, כי גם למאמרי הנוכחי צריך להיות מקום בבמה הספרותית־הצבורית החשובה. נקודת ההשקפה של מאמרי היא הד נאמן בנוגע לשאלה הגדולה שלפנינו, וזה מספיק, כי שערי „התקופה״ יפתחו למאמרי, ולוא גם הזרם הספרותי במהלכו התדיר אינו על צדי.״

לנוגה המדע הכלל־אנושי והביאה בחוברת עם המחשבה היצירתית העולמית במבחר סגולותיה. בודאי, הרמב״ם עמד על בסיס המדע של זמנו ותקופתו, ואחרי עבור זמן של שמונה מאות שנה אי אפשר, כי יצירתו של הרמב״ם תשאר בכל כוחה והשפעתה של ימיה הראשונים. פני העתים במשך הזמן הארוך הזה כל־כך נשתנו, אפני המחשבה המדעית ותפיסת ההויה כולה קבלו צורה כל כך חדשה, עד שהאדם המודרני אינו יכול עוד למצוא ביצירתו של הרמב״ם אותו הסיפוק הרוחני, שמצאו בו הדורות של ימי הבינים. אך בכל זאת גם היום עוד המונומנט השכלי הכביר הזה מצודד נפשות בכל חסנו ונעמו ועוד היום יש ויש לאיש ישראל מה ללמוד ממנו ובמה להושפע ממנו בהבחנת היהדות בעצם מקורה וכל זרמיה. אמנם איש ישראל בן־דורנו אינו יכול להתעכב בצמצום על אותן העמדות, שתפס הפילוסוף, החושב העמוק, לפני שמונה מאות שנה. בן־דורנו יתקדם הלאה ויסול לו שבילים חדשים לבירור אותן הבעיות, שהציג לו המורה הגדול. אבל ג י ש ת ו של הפילוסוף להבחנת היהדות, אופן ההארה וההסברה של עקרוני היהדות, עמוד־האש של השכל האנושי המבריק, שעל ידו מרים הפילוסוף הנאור את פרוכת המסך של היהדות להסתכל בשפוני טמוני קדשיה ומכמני אוצרותיה הרוחניים, — כל אלה החמודות של הספר הקלסי הנהדר שמרו עד היום את ערכם הגדול, והספר המפואר עודנו עומד במרכז המחשבה הרוחנית של עם ישראל.

ואולם לעם ישראל דרוש עתה „מורה נבוכים״ שני, שימלא תפקיד גדול בחיי האומה, אולי לא פחות בערכו ובנחיצותו מאותו התפקיד, שמלא הקודם לפניו. לראשון היה תפקיד פילוסופי־מחשבתי, להאיר את הדרך בתפיסת יסודי היהדות לפי הבחנה שכלית־מדעית, ולשני יש תפקיד ה י ס ט ו ר י, כלומר, להאיר ולהסביר את ההיסטוריה של האומה, את דברי ימיה המקוריים, כמו שהם משתקפים בהבחנה העממית מימות עולם.

אם בדורו של הרמב״ם היה צורך מוחלט לבוא באבוקת הדעת למחנה ישראל, כדי להלחם עם הדעות הנפסדות וההמוניות, שנתאחזו בתוך הרבה שכבות של היהדות והשחיתו בה כל חלקה טובה, הנה עתה יש צורך במלחמת מגן נגד אלה, הבאים לקעקע את הבניה כולה של העבר שלנו ביסודותיה הראשיים ובשם המדע כביכול הם שמים את תורתנו פלסתר ומהפכים אותה לספורי בדים, כאלו הם בנויים על קו־תהו ואבני־בהו והם קורי עכביש מראשם ועד סופם.

הקורא לפי תומו יחשוב, כי פה ידובר בבקורת המקרא, שלחרדים היא פסולה והם רואים בה הריסות הדת. אך לא מיניה ולא מקצתיה. לא מנקודת־הראיה של היהדות החרדית ידובר, אך מנקודת־הראיה הכלל־ישראלית. וזה לא היינו הך. כלל־ישראל אינו נרתע לאחור מפני בקורת המקרא בגבול המדע המדויק ויסודי היהדות במלוא היקפם. הרמב״ם לא נסוג אחור מהבחנה פילוסופית־אריסטוטלית ונשאר נאמן ליהדות המסורתית, וככה גם כלל־ישראל בדורנו לא ייראו ולא יפחד מן הבחנת בקורת המקרא, כאילו היא יכולה לשבר ולנפץ עד היסוד בו את כל בנינו הרוחני ההיסטורי, שבו הוא חי ומתקיים ורואה עולמו לפניו בזה ובבא. ניצוצי בקורת המקרא ישנם גם בתלמוד (די להזכיר את המימרא הידועה, כי

„התורה מגילות מגילות ניתנה"), הראב"ע גם הוא בחריפות שכלו עמד על הרבה והרבה סעיפים של בקורת המקרא, וגם הרשב"ם, אחד משלומי אמוני ישראל במובן היותר מלא ושלם, מבקר את המקרא ומשמיע את משפטיו לא לפי המקובל בבית המדרש הישן. וגם בדורותינו האחרונים חכמי ישראל כרנ"ק, שי"ר, שד"ל והרבה כמותם, שעמדו במלוא קומתם בתוך המחנה, שלמים עם עמם ועם היהדות על כל היקפה, לא הסתלקו מבקורת המקרא, אם גם לא לפי רוח החרדים. אבל הדברים מכוונים נגד אלה, הבאים להכריז בודאות גמורה בשם המדע, כי רובו של החלק ההיסטורי מראשית עמנו וגם תיאור החלק החוקי מספר התורה ביחוד ומכתבי הקודש בכלל אינו אלא זיוף או סתם אגדות דמיוניות, הרחוקות מן המציאות.

כי הרבה מחוקרי אומות העולם דורשים דרשות של דופי באופן היותר קיצוני בנוסח האמור — זאת אנו יודעים מכבר, והדבר גם אינו מפתיע ביותר. לגביהם כתבי הקודש לעם ישראל, מלבד התמצית המוסרית של הנביאים, הם איזה שריד מת של עבר עתיק לעם, שעל פי רוב אינו חביב עליהם ביותר, ויש שגם פשוט שנוא, ובגשתם לחקור את טיבו של השריד ההוא, הם אוחזים באותה אמת־המדה, שבה הם חוקרים את שרידי אשור ובבל ומצרים ודומיהם. גם ידיעתם את שפת עבר, שבה מצא לו בטויו הנמרץ אותו השריד המיוחד במינו, היא ידיעה מתה, חנוטה, למרות כל המדעיות שהם מתגדרים בה. כל גדולי המלומדים שבהם, גם מבעלי המקצוע, אין ביכלתם לכתוב עברית תנ"כית מעין העברית של מאפו, שבה כתב על ציון ועל מקראיה. בשבילם ציון היא בית הקברות, שאפשר לחטט בו ולהתחקות על עתיקותיו, אבל לא יותר. ואילו לעם ישראל כתבי הקודש שלו הם מעין לא־אכזב של חיים ורגש והתפתחות, והגישה אליהם היא לגמרי אחרת, כמו שאחרת היא הגישה ליצור חי וחושב ומתפתח מאשר לאבן דומם או לגוף מוטל מת. ומכאן, מתוך חסרון שדרה של חיים בבינת כתבי הקודש ובהבחנתם, כל אותה עם־הארצות, כל אותה הבערות המדהמת, שאנו פוגשים לפעמים בחקירות הזרות על כתבי קדשנו של הלמדנים ההם שמחוץ למחננו. אחד הפרופיסורים הגרמנים בא בחקירותיו לידי תגלית מעין זו, כי את משה הרגו הכהנים בשיטים על החזיקו בעבודת ה׳ לפי מושגי הנביאים והתיחסו בשלילה לעבודת הקרבנות, ועי"ז יאמר הנביא הושע „ושחטה שטים העמיקו" — אל תקרי „שטים" אלא „שיטים", והשתא הכתוב המוקשה עולה יפה וגם אחריתו של אדון כל הנביאים התבררה כל צרכה.

זוהי דוגמה קטנה, אבל היא מלמדת הרבה, עד היכן „המדע" הזה מגיע ואיך עלינו להתיחס אליו. אבל הדברים אחרים לגמרי, כאשר כל המרחשת המדעית כביכול מן הסוג האמור מוגשת לנו בקול תרועה של אמת לאמתה ע"י סופרים משלנו ובשפתנו הלאומית, והרעל הרוחני הזה, ההולך ונוקב עד התהום של הבחנת קיומנו ההיסטורי, מתפשט בתוך נבכי העם וביחוד בתוך הדור הצעיר, המתחנך על ברכי אותם הסופרים ומקשיב להם ורואה בהם באי־כח המדע, שאחריהם כמו אין להרהר.

נקרא בשמות. ברנפלד בספרו „מבוא לכתבי הקודש" ודובנוב בספרו „דברי הימים לעם ישראל". שניהם „אילי תרשישים" בספרות העברית ותופסים מקום מסוים בקהלנו ודבריהם נשמעים ונקראים. הראשון עומד על דוכנו הספרותי זה יותר מחמשים שנה, לשונו אתו וקנה לו עולמו כסופר מובהק בישראל. גם על כסא הרבנות ישב. והשני כמעט שנחשב בזמננו להיסטוריון רשמי של עמנו, מעין גרץ בדור שלפנינו, והוא הביא מנחה לעמנו לא ספר מקרי של חקירה בודדת, כי אם ספר מקיף ללימוד ההיסטוריה של האומה, ובתוך מקשיבי לקחו הלא ילכו בראש מורי בתי הספר, בבואם לשנן את הלימוד החיובי של דברי הימים לבני ישראל.

נתחיל מהראשון. הוא עשה את התורה לחולין גמורים. את כל קדושתה, את כל אצילותה פשט ממנה. השם „הויה" (יוד, הא, וו, הא) היה תחלה אלהי אדום ורק אחר־כך היה לאלהי אברהם, יצחק ויעקב, או לאלהי ישראל. יש השערה, כי בארון ברית ה' היו מונחים צלמי המולך. יהודה היה שייך בראשיתו לשבטי אדום, וכן עוד שבטים לא היו שייכים לשבטי ישראל, ובתוכם גם שבט לוי. ספורי התורה על יעקב ועשו, יהודה ותמר, מכירת יוסף וכו' אינם גם אגדות עממיות, אלא יצירות ספרותיות של פייטנים. אין אפילו נדנוד של אפשרות ליחס את התורה הן בצורתה הנוכחית והן ביסודותיה למשה או לזמנו. אין שום פרשה בתורה, שנאמר עליה, כי היא שייכת למשה. את השבת קבלו בני ישראל מן הכנענים יושבי הארץ. כל אסמכתא של מנהג דתי למאורע יציאת מצרים שייכת לזמן מאוחר. ואם הנביא מיכה מזכיר יציאת מצרים ובלק מלך מואב — אין אלו דברי הנביא, אלא הוספה מאוחרת. ספור הכיבוש בספר יהושע ברובו אינו אפילו מסורת אגדה, רק בדותא בעלמא. השיחה של אלהים עם משה במראה הסנה נגמרת „בשיחה בטלה וגסה ובפטפוט דברים". במובן ידוע נוכל לסמן את אליהו בתור יוצר היהדות. אישיותו של משה, אשר על שמו נקראת התורה, אינה מחוורת בהיסטוריה. היא בעיקרה אגדה. אפשר, כי לבני שבט הלוי היתה איזו מסורת היסטורית או אגדה ע"ד משה, וזו נתפשטה אח"כ בישראל. אפשר, כי משה היה נביא בא"י כשמואל. כל שלשלת היחוס של הכהנים אחרי אהרן היא זיוף והמציאה אחרי דורם של עזרא ונחמיה. הפסח היה קרבן עממי, אך לא זבח דתי. איסור אכילת חמץ בפסח הוא ברי, כי נאמר אחרי עזרא ונחמיה, ולאותו הזמן שייכת גם פרשת יציאת מצרים („החודש הזה") בספר שמות. ההיסטוריה המקראית נתבססה על יסוד בבלי, ומסדר התורה עשה את ספורי האבות, שבעיקר הם ספורי אגדה או יצירות פיוטיות, היסטוריה והמציא להם סדר כרונולוגי. אליהו הנביא אפשר שהיה מבני אדום, שגם כן עבדו את „הויה". בכל אופן ספור מעמד הר סיני מאוחר הרבה מספורי אליהו. הספרים שבמקרא לא היו תיכף לכתיבתם קודש, אלא ספרי מקרא לעם, וכל אדם העתיקם לעצמו או לאחרים והוסיף ושינה וגרע לפי רוחו. עיקר ברכת משה לפני מותו נוסד באפרים, בימי ירבעם בן יואש. בדור עזרא ונחמיה ניתנה תורה לישראל, אבל לא אותו ספר התורה שבידינו. פרשת קורח, פרשת יום הכפורים ופרשת פסח שייכות לדור אחרי עזרא ונחמיה. אם יש רשימה קדומה

„ויהי בנסוע הארון ויאמר משה", הנה יחוס המאמר הזה למשה הוא ודאי מזמן מאוחר. מהספור בעגל נראה, כי מחבר הספור לא סבר, כי אהרן היה אח למשה, יען אהרן אמר: אל יחר אף אדוני. כל המקראות, שנזכר בהם שם אהרן, אינם מגוף הספר, אלא הוספה מאוחרת.

על פי הליקוטים האלה, שנלקחו אות באות מספרו של ברנפלד, אפשר כבר לשפוט, איזו צורה מקבלת אצלו התורה כולה. ובאיזה זלזול באה ההרצאה! אנקדוטיות, דרדקאות — אלה הן ההגדרות השכיחות אצלו להרבה מספורי כתבי הקודש. כמו לתיאבון, באיזה סיפוק רוחני, הוא לוקח את קדשי עם ישראל ומנפץ אותם לרסיסים. כנהוג, הוא משתמש הרבה בחקירות חכמי הגויים, שהיו לו לעינים בכל ההרס, שהוא מביא למחנה ישראל. ואם יש חכמי ישראל, שסתרו את החקירות המסולפות ההן, הוא מתיחס אליהם בבטול היש, כאילו אינם כדאים גם להתחשב אתם. ככה בראשית ספרו, בדברו על ספרו של דוד הופמן, שיצא בבקורת חריפה נגד מחריבי התורה מהגויים, הוא אומר: „אין בכל ראיותיו ענין מדעי, שגם חוקר חפשי מחויב מתוך הגיון הדבר להסכים לו. יש בהן קצת ענינים מבריקים, אבל אין הראיות האלה מכריעות". כמה אפיניות הן השורות האחדות האלה! בלי להכנס לעצם הוכוחים הוא פוסק כלאחר־יד, כי „אין הראיות של ההגנה מכריעות". הוא בעצמו מעיד, כי יש בהן „ענינים מבריקים", אך כיון שבעיניו אינן מכריעות, ויש אפוא האפשרות להסכים למחריבים, הרי זו היא הדרך להחליט, כי על צדם היא האמת המוחלטת.

ובשדדו מהתורה את כל קדושתה ויציבותה, הנה ברוגז רחם זכר, ומשמיע לנו אגב אורחא במקומות אחדים מספרו, כי המוסר החברותי (ככה הוא מדגיש: החברותי) הוא היצירה המקורית של ישראל ועל ידה זכה להיות עם עולם. המנגינה הזאת ידועה, ובשעה שבאים והורסים ומנפצים את התורה כולה על כל אשיותיה ועליותיה, ערכה של אותה המנגינה לא רב הוא. ידענוה — אותה ואת החונים על דגלה ורק על דגלה...

ובנוגע לדובנוב, צריך להגיד, כי הוא איננו מרחיק כל־כך ללכת, עכ"פ בהבעה, כמו הראשון. אין אותו הציניזם (אני משתמש במלה זו בכל דיקנותה) הדתי, אותו הזלזול של הפקרות ובעיטה, שכל־כך מרגיז אותנו אצל הראשון. גם בשללו בעיקרם את יסודי המסורה, הוא כמו משתדל על פי רוב לרכך ע"י בטויים לפעמים ערפליים ומליציים, כמו לבלי להדאיב ביותר את לבות המאמינים. אך שיטתו בכלל בתפיסת ההיסטוריה הקדומה שלנו היא אותה של ברנפלד.

נלך ונחשב כסדר לפי החלק הראשון מספרו.

האבות אברהם, יצחק ויעקב לא היו ולא נבראו, כי אלה הם רק פרצופים אגדיים בבחינת סמלים של תנועות היסטוריות מסוימות. עיקרי השבטים נתהוו על אדמת כנען, טרם שירדו בני ישראל מצרימה, ולא כל העם ירד, אלא משפחות אחדות בלבד, ויתרן הוסיפו לשבת על גבול כנען. עצם אישיותו של משה, אם כי אינו אגדי, אך זו היא צורה מעשית של מחוקק (כלומר: חקוי. הכותב) בצורתו של חמורפי מלך בבל, שחי כמה מאות שנה לפני משה. חמורפי מצויר במצבת

הזכרון בתבנית אדם המקבל את החוקים מידי האל שמש, ומשה מתואר כנושא „לוחות העדות" מראש הר סיני מאת האל „הויה". כאן ושם בולטים דברי אגדה בתיאור הפרטים, אבל עצם הענין ופעולתו — היינו הך. אפשר, שמתוך קורבתו של משה לחותנו, שהיה כהן אלהי סיני, השוכן בראש ההר בעמוד אש וענן, בא משה לידי החלטה לבחור בהר קדוש זה למקום גילוי שכינה.

ב„ספר המתים" המצרי, שנתחבר במאה הט"ז לפני ספירת הנוצרים בערך, אנו מוצאים צד דמיון לעשרת הדברות שבתורה. יתכן, שכתב היתדות היה חכמת סתרים של כהני ישראל, ואולי זוהי כוונת הכתוב: והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות. אלהי סיני הוא מחובר למקומו ורק עם כיבוש הארץ והתאחזות העם אף „הויה" קובע משכנו בארץ זו. העם ברא את אלהיו בצלמו־הוא.

שלש רגלים נלקחו מפולחן האדמה של הכנענים, ורק הכהנים והנביאים הוסיפו במרוצת הזמן לשלש הרגלים את ערכם הלאומי. אפילו בחג הפסח עדיין לא היה משום „זכר ליציאת מצרים" ואפילו מצות בחג זה לא היו אלא כמין סמל לתבואה שנתבכרה ונאפתה בחפזון עוגות מצות. ואם ב„ספר הברית" הקדום (שמות כ"ג) עוד נאמר הטעם ההיסטורי של חג הפסח, „כי בחדש האביב יצאת ממצרים", אפשר שהוא כאן רק תקון סופרים, כדי להתאים את המנהגים לרוחו של ספר דברים. לחג היסטורי נעשה הפסח רק מימי יאשיהו המלך. לשבת היה בראשונה, לפי תיקון התורה ע"י הכהנים, רק טעם כלכלי בלבד. מצות המילה היא מנהג ימים קדומים כתריס בפני מחלות המין, המצויות באקלים החם, וכן ציצית של ארבע כנפות הבגדים והטוטפות על המצח והמזוזות על המשקופים, שהשתמשו בהן כתריס בפני הרוחות הרעות, ורק אח"כ נהפכו לדברים שבקדושה.

קרוב לודאי היא ההשערה, כי הפרשיות הקדומות שבספר התורה נתחברו בימי דוד ושלמה ועיבודן הספרותי נעשה בסוף הבית הראשון. לשם מלחמה בפולחן העגלים של ירבעם בן נבט נתחבר הספור הקנאי ע"ד מעשה עגל הזהב במדבר והקצף הגדול של משה ואלהים על המעשה הרע הזה. פרק זה היה יכול להכתב ע"י אחד מסיעתו של הנביא הושע, בעל המשא הנלהב על „עגל שמרון", אשר יהיה לשבבים.

עד כאן הליקוטים מספר דברי הימים לדובנוב חלק ראשון, ואפשר לחשוב, כי הם מספיקים לעניננו.

ועתה עלינו לעמוד על עיקרם של דברים מתוך השקפה רחבה ומקפת יותר. קמים להכחיש עד היסוד את תולדות ההתהוות של עם ישראל לפי המקובל באומה מימות עולם. בעלות אבותינו מבבל התאספו בירושלים ביום עשרים וארבעה לחדש תשרי, ואחרי קראם בספר התורה קמו הלוים על מעלותיהם ובתוך תפלתם לאל אלהי ישראל הכריזו על תולדות האומה מימי בראשית, על אברהם שיצא מאור כשדים, על שעבוד מצרים ועל השחרור מעול פרעה, על מעמד הר סיני ומתן התורה על ידי משה איש האלהים, על ארבעים שנות הסיבוב במדבר ועל כיבוש ארץ ישראל.

האקט ההיסטורי הזה מסופר בספר נחמיה ובאמתתו אין מפקפקים גם המבקרים הקיצונים משלהם ומשלנו. וזה נאמר והוכרז בתוך קהל עם ישראל במעמד חגיגי של טובי העם — לפני קרוב שני אלפים וארבע מאות שנה. כבר אז היתה ההכרה העממית תקיפה בכל היציבות של מונחי התורה בדבר התהוות האומה ומן ההכרה העמוקה ההיא לא זז עם ישראל בשלמותו גם בימינו אנו. בדוגמה של העיקרונים הדתיים יש מקום די־גמיש ודי־ספוגי לחליפת המושגים לפי רוח ההתפתחות של הקולטורה האנושית העולמית. החרדים בתמימותם רואים לפניהם שני זרמים לכאן ולכאן: אמונה וכפירה, וביניהן תהום רובצת. אך הדבר איננו כך. שני המונחים האלה עוד דורשים עיון רב והבנה עמוקה, כדי להבחינם כראוי ולדעת, איך להשתמש בהגדרתם ובגבוליהם. לדוגמה, הפילוסוף הרמן כהן לא היה מאמין במובן המקובל, אך גם כופר לא היה. אולם בנידון שלנו ידובר לא בצד הדוגמתי של היהדות, אלא בצד העובדתי של קדמות האומה. השאלה היא: אם זו היא באמת מסקנת המדע הודאי, כי עם ישראל צריך ליתן ספר כריתות לאותה העמדה ההיסטורית, שעליה התבצר עכ"פ לפני קרוב שני אלפים וארבע מאות שנה ואותה הוא מוצא ערוכה ושמורה לפניו בספר התורה שלו ובכל כתבי קדשו? ועל שאלה זו צריך עם ישראל ליתן את תשובתו, כי אותו המדע הבא להוכיח בהחלט את השלילה הוא מדע מזויף. ודאי, שאין במציאות הוכחות הנדסיות להכחיש את יסודות ספורי התורה על האבות ויציאת מצרים ומעמד הר סיני וכיבוש הארץ. הדגשנו: יסודות, יען לפרטים ולספורי הנסים ולתפיסת הנבואה וההתגלות האלהית יש מקום לכל מיני פירושים והסברות, אותם שהיו גם בתקופת הרמב"ם, ובימינו אנחנו על אחת כמה וכמה. אך אם נבוא לשלול את כל הבנין ההיסטורי, שבו, באתמוספירה שלו, בכל מבואיו ועליותיו, חי עם ישראל במשך אלפי שנים ושאף רוח והזין וכלכל את נשמתו ובמדה ידועה כל הויתו הרוחנית, — אז יהיה זה חורבן בית מקדשה של האומה, לא פחות בערכו ואולי עוד יותר מחורבן בית המקדש ע"י טיטוס. אז נחרב בית המקדש של עץ ואבן, והחורבן של עכשו יהיה חורבן בית המקדש הרוחני של הנשמה העממית הישראלית... איך? לחיות ולהתקיים בלא המבצר הרוחני הסוכך של אברהם יצחק ויעקב, של משה רבנו, של הר סיני, של התורה בקדושתה האלהית? אותה התורה על גוויליה העתיקים, שנרטבו בדם ודמעות של האומה במשך אלפי שנים, שעל כל אות ואות ממנה נתנה האומה את חייה לנצור אותן כבבת עינה, והנה באים עכשיו אנשים מן המחנה והמה אנשי שם קרואי העדה ושמים אותה כעפר לדוש ומכריזים בראש כל חוצות, כי „השיחה של אלהים עם משה במראה הסנה נגמרת בשיחה בטלה וגסה ובפטפוטי דברים"...

וכל אלה לא דברי הפקרות סתם של פורקי עול. בשם האמת המדעית הם באים לנצח על הריסת בית מקדשנו עד היסוד בו. מה שהם קוראים בשם מדע היה להם לאיזה אליל, אשר על מזבחו הם עומדים ככהני השרת להקריב לעולה כליל את כל ישותנו הרוחנית, את כל הכרתנו הישראלית, שבמשך אלפי שנים היתה לנו בכל התרקמותה לנשמת חיינו. אבל אצל האדם, לפי כח תפיסתו וחוג

מכשיריו השכליים, אין על שטח הבחנת ההויה אמת מפשטת, יש רק אמת אנושית, מצומצמת בגבולים ובתיאורים ידועים, ובאותה אַמת־המדה יש גם לעם ישראל האמת ההיסטורית שלו, וגם היא אמת, ולה תוכן אמיץ וגדול ועוז וזוהר וכח, בהיות לאל ידה לפרנס ולכלכל את נשמתו ולשפר ולפאר לו את החיים בכל־כך שפעה של יופי ושלמות וברקים מתרוצצים ומתגאים מעולמות עליונים של ההויה האנושית.

ויתיצב אפוא עם ישראל במלוא קומתו, ובהדפו בכל מאמצי עזוזו הרוחני את דבות השוא של עמל ואון, יכריז על עמדתו ההיסטורית ביסודותיה של התורה, כי היא אמת, שהמדע המדויק לא יכחישנה ולא יכול להכחישה. על העמדה הדוגמתית של התורה, להגן עליה ולהוכיח, כי היא ישנה ויכולה להיות מדעית, עכ״פ לא מתנגדת ולא מופרכת מהמדע, בא הרמב״ם בזמנו ויצר לאומה עמוד מוצק לדורות, הוא ה„מורה נבוכים״ שלו; ומעין אותו העמוד המוצק צריך עכשו עם ישראל לברוא, כדי להגן על העמדה ההיסטורית של התורה, וזה יהיה „מורה נבוכים״ השני, הדרוש לאומה לפי תביעות זמננו. ואם אין בדורנו רמב״ם אישי, שבגאונותו יוכל להעמיס על שכמו את העבודה הגדולה של יצירת עמוד מוצק כאמור, הנה לא אלמן ישראל, ולמצער ישנו וישנו רמב״ם קבוצי, זאת אומרת, קבוצה נבחרת של כוחות תורניים־מדעיים מטובי חכמי ישראל, העומדים בקשרים נפשיים אמיצים עם עמם ועם תורתו ועם כל הויתו הרוחנית בשזירתה מדורי דורות, וקבוצה נבחרה זו בהשתתפות הכוחות תיצר לנו „מורה נבוכים״ שני להאיר באבוקות המדע וההבחנה הישראלית את ההיסטוריה שלנו מראשית האומה ולהוכיח, כי משה המציאותי אמת ותורתו המציאותית אמת, ולעומת זאת אותו המדע המתגנדר והמתרברב, אין תחתיו יסודות נאמנים ולגמרי, לגמרי איננו מוחלט, מחויב, כאילו מופתים הנדסיים עומדים על צדו ומעידים על אמתתו. אפשר, כי המדע האנושי הכללי, לפי כל סדרי הבחנתו והיקשיו שהוא רגיל בהם, איננו מחייב בהחלט את האמת ההיסטורית הישראלית שלנו, וגם אנו בנבכי הכרתנו העממית אין אנו זקוקים לסיוע שכזה מן המדע הבא מן החוץ; אולם רב לנו, כי נברר ונוכיח, שהמדע האנושי הכללי, עד כמה שהוא מדע באמת ובתמים, אינו מ כ ח י ש, אינו ס ו ת ר, אינו ש ו ל ל את היסודות ההיסטוריים של תורתנו, של כתבי קדשנו. וזאת עלינו לדעת ולקבוע ליסוד מוסד, כי בקורת המקרא על יסודות בריאים לחוד וההריסה זידונית ומחפירה לחוד. אפשר לבקר את המקרא גם בלי להתכחש לקדושת התורה ואצילותה העליונה, בלי לירוק לה בפניה ולשימה לאנקדוטות.

ובעמדנו על נחיצות „מורה נבוכים״ שני, לפי המבואר למעלה, עלינו להוסיף, כי בעבודה לאומית זו לא יהיה צורך להתחיל הכל מאלף־בית. זעיר פה זעיר שם, ועפ״י רוב בלשונות לועזיות, כבר יש נסיונות מדעיים בכוון היצירה, שעליה אנו מדברים. אך בהיותם נסיונות חלקיים, ובספרים שונים ובלשונות שונות, אינם מצטרפים ליצירה מקפת את הענין בשלמותו, שבהשפעתה תוכל לשמש „מורה נבוכים״ במובן רחב לדורות.

תבוא כנסת חכמי ישראל, בעלי תורה ובעלי מדע, וביחד עם זה, שהוא

מאד מאד חשוב לעצם הענין, בעלי נשמה ישראלית, וילקטו ביד חרוצים כל מה שכבר נאמר לבירורה ולחיזוקה של עמדתנו ההיסטורית המקובלת מימות עולם; אך הכינוס עוד לא מספיק, יותר מדי חזק ההרס המתפרץ, שהספיק להשתרש בחוגים ידועים של המשכילים וביחוד של דורותינו הצעירים, ודרושה עבודה תורנית־מדעית בשיטה קבועה ומסוימת, שתלחם ביתרון הכשר דעת עם כל ה„מדע" המזויף ההוא עד רדתו.

וזאת עלינו להדגיש בכל תוקף, כי העבודה האחראית הגדולה הזאת צריכה להעשות בידים חרוצות של אנשי מדע ובעלי מקצוע מנוסים, היודעים, איך לגשת לעבודה שכזו ואיך לשכללה, למען תהיה באמת למבצר משגב לאומה בהבחנת העבר שלה, כמו שהיה לה למבצר משגב בהבחנה הדתית ה„מורה נבוכים" הראשון. רבנינו הגדולים מהדור הישן, בכל גדולתם בתורה ובכל הכבוד שאנחנו רוחשים אליהם, לא יסכנו לעבודה זו ולא מהם תבוא התשועה להורות את הנבוכים בארחות חיי האומה מימי בראשית. ביחד עם דעת התורה ממעמקיה צריך להצטרף גם המדע בצביונו הכלל־אנושי ורק אז תושג המטרה, שאליה אנו שואפים בנידון שלנו.

נגידה יותר. גם תמימותם הקיצונית של יראי אלהים מעין המנוח ר' זאב יעבץ, כמו שהתגלתה והובלטה בספר דברי הימים שלו, לא תתכן בעבודה זו, היא תפריע ותחטיא את המטרה. ר' זאב יעבץ לא גרס גם את ה„מורה נבוכים" של הרמב"ם, לא לפי רוחו היה ולא לפי כל השקפת־עולמו והבחנתו את היהדות, ומובן הוא מאליו, כי עוד יותר אנשים מסוגו לא יעצרו כח ליצור לעמם על יסודות נאמנים גם „מורה נבוכים" שני. לחרדים המצומצמים בארבע אמותיהם אפשר וגם קרוב לודאי, כי לא היה צורך מיוחד גם ב„מורה נבוכים" ראשון. אם הרמב"ם גדול גם להם, הנה לפי דרכם ולפי נטיותיהם היו יכולים להסתפק על צד היותר טוב גם ב„היד החזקה" שלו בלבד. עכשו, בשאלה שלפנינו ולפי מצב הדור, אין מקום ליד חזקה ויספיק להם „בטול היש" סתם לגבי כל המתפרצים להרוס. אלה הם החרדים. אבל לכלל ישראל היה צורך גדול ממדרגה ראשונה ב„מורה נבוכים" של הרמב"ם בזמנו, וצורך גדול כזה במדרגה לא פחותה יש לו גם עכשו ב„מורה נבוכים" חדש לפי תביעות הזמן. אומה שלמה כעם ישראל אינה יכולה לצאת ידי חובתה ב„בטול היש" בעלמא, בשעה שידובר בבירור כל יסודי העבר שלה. המדע הוא אחד העמודים התיכונים של הקיום האנושי על אדמת ה', ואם באים בשם המדע להרוס ולקעקע עד היסוד את כל בנינה ההיסטורי של האומה, הרי אין דרך אחרת רק לתהות על קנקנו של אותו ה„מדע" ולראות בעינים פקוחות ומבחינות, מה טיבו ומה יצוק בו. אם עם ישראל בטוח, כי תורתו איננה פלסתר ואיננה ספורי בדים ואניקדוטות, הרי צריך הוא להוכיח, כי המדע האמתי עכ"פ אינו מתנגד לה ואינו מכחישה, ואלה הבאים להוכיח את ההפך בשם המדע, את הות לבם ידברו, והחותם של המדע, שבו הם משתמשים, הוא מזויף...

יצירת „מורה נבוכים" שני במובן האמור כרוכה בהוצאות מרובות לשם רכישת הכוחות המדעיים הנחוצים. זהו הצד החמרי. ומהצד הרוחני עוד יותר

דרושה התאמצות גדולה ומכוונת של אנשי מדע, המוכשרים לנצח על העבודה הלאומית הגדולה. העבודה, אם רק מהותה תתברר כל צרכה בפרסום הראוי, תמצא לה הד בתפוצות ישראל, והגולה הגדולה תבוא לעזר במבחר כוחותיה. הדבר כולו צריך להיות קרוב ורצוי ללבו של איש ישראל. אבל כל הקושי הוא בהתחלה, והאיניציאטיבה צריכה לבוא מארץ־ישראל, ממרכזה הרוחני של האומה.

לכאורה, היתה צריכה המכללה שלנו שעל הר הצופים להתיצב בראש ולהופיע כבעלת האיניציאטיבה ליצירה לאומית זו. אך לעת עתה אין ברשותה של המכללה שלנו במדה מספקת הכוחות המדעיים הדרושים. וגם קשה לדעת, אם המוסד המדעי הרשמי, לפי הרוחות הנושבות בחוגי העומדים בראשו והם המכוונים את תהליכו של המוסד כולו, יסכים להיות המתחיל ביצירה, שבראשונה היא מכוונת למלוי ספוקם של זרמים סובייקטיביים־לאומיים. אפשר, כי מתוך אנשי המדע של המכללה ימצאו כוחות שיצטרפו למנין, אך לפי מצב הענינים, צריך הצבור העברי הארץ־ישראלי בטובי כוחותיו הפרטיים לקבל על עצמו את האיניציאטיבה לכך.

הסיכום המעשי של כל האמור הוא, כי צריך להתארגן ועד של בעלי יכולת בחומר וברוח, שיגש לעבודת ההכנה של יצירת „מורה נבוכים" שני לפי המצע שניתן בזה.

היצירה הגדולה, כמובן, תכתב במקורה עברית, אח"כ יתרגמוה גם ללשונות אחרות לפי צרכי הגולה הפזורה.

ויקדישו את ה„מורה נבוכים" השני ליוצרו הגדול של ה„מורה נבוכים" הראשון למלאות שמונה מאות שנה להולדתו. זו תהיה מצבת־זכרון הנהדרה ביותר למורו ומאורו של עם ישראל.

רמת־גן, כ"ה אייר תרצ"ה.

ד"ר אריה טרטקובר

על מהותה ועל תפקידיה של הסוציולוגיה היהודית

א

בהתפתחותם של מדעי החברה מורגש בשנים האחרונות כעין משבר של „היפרפרודוקציה". רק עשרות שנים מעטות חלפו מביצורם של חוקי החברה הראשונים ומן הנסיונות הבודדים להעביר בדרך זו או אחרת את שיטת החקירה הנהוגה במדעי הטבע לתוך חיי החברה, כדי להכיר את הקביעות שבהתפתחותה — ובכל זאת נתגבש במשך השנים האלה אוצר שלם של מחשבה ושל חקירה וה„סוציו־לוגיזציה" של החיים עלתה כפורחת, עד כדי החנקת כמה ממדעי החברה בצורתם הקודמת וביחוד ההיסטוריה והפסיכולוגיה האינדיבידואלית והצבורית. ואין פלא. העובדה המפתיעה, שגם חיי הצבור נתונים תחת השפעתם של חוקים ידועים כדוגמת חוקי הטבע והתקוה לצאת ממיצר המאורעות הבלתי־מסודרים לדרך המלך של התפתחות ידועה בעבר ואולי גם בעתיד, הקסימה את המוחות והלבבות גם יחד, ומה גם שבאי־אלו מענפי החקירה החדשים (ביחוד בתורת ההמונים) נתגלו עובדות מפתיעות, אשר פתחו אפקים חדשים בפני המחשבה החוקרת. מן הצד השני, גם התורה החדשה של נתוח הנשמה (הפסיכואנליזה) עשתה את שלה, כדי להפעיל את הסוציולוגיה ולגלות בה דרכים חדשות.

כאמור, מורגשת בזמן האחרון כעין ריאקציה למצב־דברים זה. אי־אלו משיטות הסוציולוגיה, וביחוד המטריאליזם ההיסטורי בצורתו הפרימיטיבית, נתקלו כבר מזמן בהתנגדות פחות או יותר גלויה, גם נגד הכיוון האוניברסליסטי, המגדיש את הסאה בהדגשת הקשרים הפנימיים שבחברה, ונגד הנסיונות להבדיל בין צורתם של חיי החברה ובין תכנם, יצאה הבקורת המדעית בצורה פחות או יותר חריפה, ומתוך סבך כל המלחמות הפנימיות האלה מתבלטים והולכים הספקות, אם אמנם ה„חוקים", שנקבעו בחיי החברה, חוקי קבע הם או אולי אין לראות בהם כי אם השליה, שתתנפץ בקיר הברזל של רצונו החפשי של האדם, וביחוד של האדם בתקופתנו, שבה ההופעות הקבועות באות לידי בטוי לאין ערך פחות מאשר בתקופות הקודמות.

איך שהוא ובערכו של מה שהושג עד היום אין להטיל ספק. ע"י חדירתה לתוך כל שטחי החיים הכלכליים, הפוליטיים, התרבותיים, וע"י נתוח החיים האלה מנקודת ראות היחסים שבין אדם לאדם ובין אדם לחברה, הצליחה הסוציולוגיה

לגלות עובדות והופעות רבות ערך, שהעשירו את המחשבה האנושית היוצרת, בלי שים לב לגורלו של המדע בתור מדע.

בפרק זה של העבודה המדעית מוצג הצבור היהודי רק במדה זעומה. הסו־ציולוגיה היהודית הספציפית מחכה עד היום לגואליה. אמנם גם אצל שאר העמים אינן רבות ביותר החקירות הסוציולוגיות, המוקדשות לחייו המיוחדים של עם זה או אחר, ועל כל פנים הן הרבה פחות שכיחות מאשר ההשואות בין קבוצות העמים או בין גזעים ותרבויות. אולם לא הרי שאר העמים כהרי העם היהודי גם בנידון זה. ההבדל בין עם לעם ברוב שטחי החיים איננו גדול ביותר. על חוקי החיים הכלכליים והפוליטיים בודאי שאפשר לדון בכללותם, בלי שים לב לגבולות הלאומיים והפוליטיים. דברי מחקר יסודיים על מהותם של חיי הכפר או חיי העיר, על ערכם של גורמי הכלכלה בחיי החברה ולהפך, על הפליליות שבחיי החברה, על הצורות השונות שבחיים הפוליטיים, לא ישתנו ביותר, אם המדובר הוא בעם האנגלי או בעם האיטלקי, ועל אחת כמה וכמה שלא יחולו בהם שנויים ניכרים במשפחת עמים, הקרובים איש לאחיו בגזעם. רק בחיי התרבות, בגלוייהם השונים, יש שבאים לידי בטוי הבדלים פחות או יותר יסודיים בין העמים, אולם דוקא חיים אלה נתונים פחות תחת שלטון חוקי החברה ואין כאן צורך בחקירות סוציולוגיות מיוחדות. מה שלא כן אצל היהודים, המהוים קבוצה מיוחדת בקרב אומות העולם ונבדלים מהם בכל: במספרם, בטבעם, בהרגליהם, בגורלם הכלכלי והפוליטי והתרבותי, בחיי העבר שלהם ובסכוייהם לעתיד. ההלצה העממית על החוקר היהודי, הניגש לבירור כל הופעה מנקודת ראות יחסה ליהדות, איננה כה מגוחכת כפי שזה נראה בסקירה ראשונה. לאמתו של דבר, משתרעת תהום בינינו ובין שאר העמים בכל הופעות החיים ומן הראוי, שנרד לעמקה של תהום זו ונברר את שביליה העקלקלים.

ובכל זאת, כאמור, לא רבה היא הפעולה, שנעשתה בנידון זה עד היום. יתכן, שאחת הסבות לכך היא חוסר ידיעות מדויקות על ההואי היהודי בצורותיו השונות. התיאור היסודי של חיי הצבור להופעותיהם הלא הוא תנאי קודם לבירור יסודות החיים האלה. מכאן ההתפתחות הרבה של הסוציוגרפיה ושל הסטטיסטיקה בעשרות השנים האחרונות, שיש להן בודאי חלק רב ואולי גם חלק מכריע בהתפתחותה של החקירה הסוציולוגית. חיי הצבור היהודי היו עוד לפני שנים מעטות כקרקע בתולה בנידון זה, ומה שנתגלה מן החיים האלה במסגרת החקירות הסטטיסטיות הכלליות הוא כאין וכאפס לגבי צרכי הדעת הדוחקים, כי אין ביכלתן של חקירות שכאלה להסתגל לאופי המיוחד של החיים היהודיים. הצעד הראשון לקראת הסוציולוגיה היהודית היה אפוא הביסוס הסטטיסטי של חיי העם ותיאור עובדותיהם, ובנידון זה נעשתה באמת עבודה חשובה בשנים האחרונות, הזקוקה אמנם עוד להשלמה בכמה וכמה מובנים. ברם, עובדה זו לכשעצמה אינה מספיקה עוד. ערכה העיקרי של הסטטיסטיקה הלא הוא, שסללה את הדרך בפני החקירות הסוציולוגיות, בעוד שנסיונות של חקירות ממין זה בשנים הקודמות היה להם אופי

של גישוש באפלה, ובמקרה הטוב ביותר, של מסות פסיכולוגיות, המבוססות יותר על האינטואיציה של החוקר מאשר על עובדות ממשיות.

עכשו הגיע אפוא תורה של הסוציולוגיה היהודית. ועלינו לבדוק קודם כל את היקף פעולתה, כפי שהוא ניצב לעינינו ברגע הנוכחי.

ב

נקודת־המוצא לכל סוציולוגיה יהודית צריכה להיות חלוקתה: ההיסטורית והשיטתית. העובדה, שהיחס בין היחיד ובין הצבור ועמדתו של הצבור בעולם יש להם אופי מיוחד בגבולות החיים היהודיים, אין להסבירה ע״י האופי הלאומי בלבד, ויתכן שהאופי הלאומי גם איננו הגורם המכריע. ההואי היהודי של היום, עם כל מהותו ועם פרשת היחסים שבינו ובין אומות העולם, הוא תוצאה של כל מיני גורמים, ומהם הגורם ההיסטורי: חיי העם בארץ־ישראל, פרשת נדודיו בארצות הגולה ושאיפתו לגאולה, יש לו בודאי לכל הפחות אותו הערך כמו לאופי הלאומי או לגורמים חיצוניים, שהשפיעו ומשפיעים עליו עד היום. עובדה היא, שהעם היהודי מופיע מן הרגע הראשון על במת ההיסטוריה כגוף מיוחד במינו, השונה משאר העמים בתכליתו ובדרכי חייו. על חיי הנוער של העם כמעט שאין לנו ידיעות, הופעתו ההיסטורית היא ההופעה של עם מבוגר בניגוד בולט כמעט לכל שאר העמים. מכאן המוסר המיוחד של העם, מכאן גם התהום שבין החוק הפורמלי ובין המוסר, המודגשת בכח רב ושאיננה ידועה אצל שום עם אחר בתקופה העתיקה וגם היום איננה שכיחה בעולם. בעובדה זו של ההבדל הרב שבין היהודים ובין שאר העמים בתקופה העתיקה טמון כבר במדה ידועה סוד שנאת היהודים, שאיננה תוצאת חיי הגולה בלבד, אם כי נתגברה בלי ספק ע״י החיים האלה פי כמה וכמה. כאן אפוא התפקיד הראשון, הניצב בפני הסוציולוגיה היהודית: להסביר את עמדתם המיוחדת של היהודים בתקופה העתיקה ואת התוצאות הנובעות מתוך כך. מה פעל על בגרותם של היהודים ועל צורות חייהם התרבותיים? נדודיהם עוד לפני גשתם ליצור חיי מדינה משלהם? טבע ארצם? צפיפותם המיוחדת? האופי החדגוני והפרימיטיבי של חייהם הכלכליים? חולשתם המדינית? כיצד השפיעו כל העובדות האלה על היחס שבין היחיד ובין הצבור? איך לתרץ את הסתירה שבין ההרגשה החברתית החזקה הפועמת בקרב העם ובין השאיפות החברתיות של יחידים, הבאות לידי בטוין בחיים הפוליטיים ובחיי התרבות גם יחד? מדוע לא הצליחו היהודים להשפיע באופן ישר על שאר העמים? איך להסביר את העובדה, שחוקי ישראל נשארו חוקי עם קטן בעוד שחוקי רומי כבשו את העולם ולהפך, המוסר היהודי הוא שרכז סביבו את תרבות הגויים? איך השפיעה התפשטות זו של מוסר היהודים על היחסים שביניהם ובין שאר העמים? מדוע לא הפחיתה את התהום, כי אם להפך, לפעמים קרובות עוד הרחיבה אותה? אלה הן השאלות העיקריות, שיש לבררן מבחינתן החברתית. אמנם במשך עשרות השנים האחרונות כבר נעשו כמה וכמה נסיונות בכיוון זה, אולם הפעם המטרה היא אחרת. לא העובדות לכשעצמן מענינות אותנו, וגם לא הסברת העובדות מנקודת ראות זו או אחרת

(למשל, מתוך חקר החיים הדתיים, החשוב לכשעצמו בלי כל ספק), כי אם השפעתן הסוציולוגית, כלומר, פעולתן על חיי החברה בקרב הצבור היהודי בתקופה ההיא ותוצאותיהן להבא. כי הרי עם גמר התקופה מתחיל פרוצס חדש בחיי העם, שגם הוא טעון בירור מיוחד מאותה נקודת ראות גופא: פרשת חיי הגולה בהתפתחותם עד היום הזה. כיצד השפיע על היהודים אבדן שלושת הערכים היסודיים לחיי העם: חיים פוליטיים עצמיים, ארץ ושפה? הרי כל אחד מן הגורמים האלה הוא בעל ערך חברתי מן המדרגה הראשונה, הוא הוא הקובע במדה מרובה את אפני החיים שבין אדם לאדם ובין אדם לצבור ולהפך, הוא ניזון מן החיים האלה ומושפע על ידם. וטלטולי היהודים מארץ לארץ, מה תוצאתם החברתית? עד כמה הספיקו לחזק את הקשרים בקרב הצבור היהודי, ומן הצד השני, להגדיל את התהום בינו ובין אומות העולם? כיצד השפיעה על הרגשתם החברתית של היהודים העובדה של היותם תמיד מעוט בקרב הגויים? הצטופפותם של היהודים תוצאה היא לתהום שביניהם ובין שאר העמים או אחת מסבותיה? חיי הדת המיוחדים, המכריחים את הצבור להתכנס לפעמים יותר תכופות מאשר כינוסי הדת הנורמליים אצל הגויים, היש לראות בהם אחת מתוצאות חיי הגולה או להפך, הם הם שהגבירו את מהותם של החיים האלה? ומה השפעתם של החיים הדתיים בצורתם זו על קשרי החברה שבקרב הצבור היהודי? הקיים קשר בין חיי המשפחה היהודיים ובין גורלם בתקופת ימי הבינים?

ושוב: כל השאלות האלה מענינות אותנו בעיקר כשאלות החברה, שתפקידן להסביר את מהלך התפתחותו החברתית של העם היהודי ואת מצבו בזמן הזה. ויש כאן, כמובן, הבדל רב בין הסוציולוגיה של שאר העמים ובין הסוציולוגיה היהודית. אמנם גם חייהם החברתיים של שאר העמים הם במדה ידועה תוצאת התפתחותם ההיסטורית, כשם שכל הקשרים החברתיים באנושיות נוצרו בדרך התפתחות אטית במשך אלפי שנים מן האדם הבודד עד הקבוצות הארעיות הבלתי־מסודרות ומהן עד למושגי השבט, העם והמדינה. אולם בדרך התפתחות זו נוצרו רק הקוים היסודיים החשובים ביותר בחיים החברתיים של האנושיות כולה, ומה שנתוסף אחרי כן, בחייו המיוחדים של כל עם ועם, ערכו איננו רב בהשואה עם המטען היסודי הזה. מה שלא כן אצל היהודים, שהקוים היסודיים של חייהם החברתיים הם, לכל הפחות, באותה מדה פרי התפתחותם ההיסטורית בתקופה הקדומה ובתקופת הגולה כפרי אפים הלאומי או מסגרת התנאים המיוחדים, בהם הם נתונים בזמן הזה.

ג

והנה אנו נמצאים בפני התפקיד העיקרי והיסודי והוא: חקר הסוציולוגיה היהודית בתקופתנו לקויה האפיניים הכלליים ולפי הסוגים השונים של חיי החברה. סוציולוגיה זו זקוקה קודם כל למבוא מפורט, שיכניס אותנו לתוך השאלות העיקריות, בהן היא מתחבטת. כנקודת־המוצא ישמש בירור השאלה: עד כמה יש לראות בחייו החברתיים של הצבור היהודי כעין הופעה פתולוגית, הנובעת מכמה

וכמה גורמים שליליים, בהם היה נתון העם היהודי במשך מאות ואלפי שנים ובהם הוא נתון במדה רבה גם בתקופתנו, או שמא אנו עומדים בפני הופעה סוציולוגית מיוחדת במינה, שהיא פרי אפיו של העם ופרי דרכי חייו. ברור, שבחיי החברה של הצבור היהודי אנו נתקלים בהופעות, שאין כדוגמתן בקרב האנושיות התרבותית. היהודים סגורים ומסוגרים בפני שאר העמים לא רק וגם לא בעיקר בגלל לחץ האנטישמיות (להפך, אחד משרשי שנאת ישראל נעוץ בלי ספק בהתבדלותם של היהודים מן הגויים), כי אם בגלל הקשרים המיוחדים שבקרבם ובגלל חוסר קשרים כאלה כלפי חוץ. מכאן כשלון ההתבוללות, מכאן גם הצלחתם המיוחדת של אותם הזרמים, ששאפו או שואפים גם כיום להדק את הקשרים בקרב האומה (התנועות המשיחיות, החסידות, הציונות, האורטודוקסיה היהודית המודרנית). בקרב העם אנו נתקלים שוב בכל מיני ניגודים פחות או יותר מוזרים. מצד אחד השאיפה ל„מדינה טוטאלית", לחיי צבור המקיפים את היחיד מכל הצדדים, בלי להשאיר לו כל חופש בחייו האינדיבידואליים, מן הצד השני אינדיבידואליזם מופרז, המגיע עד לשלילת כל הקשרים בקרב החברה הלאומית או בקרב החברה בכלל (היהודים כנושאי דגל השאיפות הקוסמופוליטיות וכאנרכיסטים). מצד אחד אין חברה כה אורגנית וכה שלמה כמו החברה היהודית, ומן הצד השני אין בקרב שום אומה אחרת מקרים כה רבים של בגידה ושל זלזול בערכי האומה כמו אצל היהודים. ואותו הדבר גם בשטח הפסיכולוגיה של ההמונים. המֶגַלוֹמַנְיָה היהודית, הזלזול בגויים, ידוע לא פחות מאשר ההתרפסות בפניהם עד כדי הוסר כל הרגשה של כבוד עצמי וכבוד לאומי גם יחד. לא פחות חשובה בקורת מהותו היסודית של היהודי. היהודי מה הוא: איש הכלכלה או איש הרוח? הרי בשני הכיוונים האלה גם יחד גדולה השפעתו וברור, ששניהם גם יחד נובעים מתוך יחסי חברה ידועים. לא באמת־מדה פסיכולוגית בלבד נפתור את השאלות האלה, אם כי אין ספק, שבנידון זה הושג מה שהוא ועוד יש לעשות כהנה וכהנה. חיי חברה מיוחדים הם לכל הפחות באותה מדה מקור לא־אכזב לחקר פרצופו של הצבור היהודי כאפיו של העם, ויש לדלות את המקור הזה, כדי להבין כמה וכמה דברים, הנראים כסתומים בעינינו.

ומכאן המעבר לחקר הסוציולוגיה היהודית לפרשותיה. קודם כל במקצוע תנועת העם המקומית והמספרית גם יחד. אנו נתקלים כאן בעובדה המיוחדת במינה של נדידת היהודים, שהיא אחד הסימנים האפיניים בחיי העם. נדידה זו חשובה קודם כל כשהיא לעצמה. היא מנתקת בלי הרף את הקשרים בין היהודים ובין הגויים וקושרת במקומם קשרים חדשים. היא שוללת מן היהודי אותו הערך הנפשי והחברתי, ששמו הקביעות בחיים, וביחוד אותו קשר סומא עם האדמה ועם הארץ. היא מחלישה בקרב היחיד את הזיקה לצבור סביבו וע"י זה היא פועלת כגורם אנטי־חברתי. אולם מן הצד השני היא מהדקת את הקשרים בפנים האומה, כי היחיד הנודד זקוק בתקופה הראשונה של חייו החדשים לסעד ועזרה מן החוץ ואת העזרה הזאת עלול לתת לו רק הצבור היהודי, שאת שפתו הוא מבין ואת מנהגיו הוא יודע. בניגוד מוזר לכך עומדת העובדה של ניתוק כל מיני קשרים בקרב האומה לרגלי הופעת הנדידה. הופעה זו גורמת לשנויים תדירים בחייו הכלכליים,

הפוליטיים והתרבותיים של העם, היא הורסת את מסורת העבר, בלי ליצור במקומה ערכי קימא חדשים. פרצופם החברתי של חיי העם משתנה אפוא בלי הרף, והדבר משפיע השפעה עמוקה על אפיו של העם ועל סדרי חייו. אולם נדידת היהודים איננה רק נדידה סתם. היא לובשת בעשרות השנים האחרונות צורה ברורה של נדידה מארצות בעלות תרבות כלכלית ורוחנית נמוכה לארצות הרבה יותר מפותחות. והנה שוב גורם, המשנה את סדרי עולמו החברתי של היהודי. בארצות היציאה קשור היהודי קשרים חיצוניים בלבד עם עם הארץ, שהוא עולה עליו על פי רוב בדרגת השכלתו ותפיסתו את עניני העולם, ולהפך, בארצות הכניסה נוצרות אפשרויות חדשות של קשרים עם הצבור המקומי על חשבון קשרי האומה הפנימיים. אולם לא די בזה. נדידת היהודים היא נדידה מן העירה אל העיר וממנה אל הכרך (על פי רוב אפילו לעיר־הבירה). מאיש העירה של מאות השנים האחרונות נהפך היהודי לאיש הכרך. זו היא עובדה סוציולוגית בעלת ערך כביר, שאין כדוגמתה אצל שום עם אחר. והכרך הלא הוא בשורה הראשונה מושג סוציולוגי: אופן מיוחד של חיי כלכלה וחיי תרבות, של קשרים בין היחיד ובין הצבור, השקפת חיים חדשה ומוסר חדש — עולם בפני עצמו, שלתוכו נכנס היהודי לא כלוח חלק, כי אם עמוס מצדו הוא מטען של חיי חברה מיוחדים. ולפיכך, גם ההשפעה, שחיי הכרך משפיעים על היהודי, היא לא כהשפעתם על שאר התושבים. יהודי בן הכרך הוא טיפוס חברתי מיוחד לעצמו. הוא נושא הרציונליזציה שבחיים במובן הכלכלי והתרבותי גם יחד, העצבנות שבחיי הכרך נותנת בו אותותיה במדה מיוחדת, ובכל זאת פליליותו היא הרבה יותר קטנה מפליליותם של שאר התושבים. מספר הפושעים היהודים הוא לאין ערך קטן יותר מפושעי העמים, אפילו בארצות, בהן רוב הצבור מרוכז בכפר, אם כי בדרך כלל רגילים לראות בעיר הגדולה את מקור הפשעים העיקרי. והנה כר נרחב בפני המחשבה הסוציולוגית, שצריכה לחדור לחקר כל ההופעות האלה, הסתומות בחלקן הגדול.

פרק מיוחד מהוה בחלק זה של הסוציולוגיה היהודית שאלת התרבותם הטבעית של היהודים. היהודים היו עוד לפני עשרות שנים מעטות נושאי ההתרבות הטבעית הגדולה ביותר, היום הם עומדים כמעט בכל ארצות העולם בשורה הראשונה של נושאי ההתרבות הטבעית המינימלית, עד כדי ירידת מספרם היחסי לגבי שאר התושבים, באי־אלו ארצות אפילו כדי ירידת מספרם המוחלט. היכן מקור ההופעות האלה? מה הם הקשרים שביניהן ובין חיי העם הכלכליים והתרבותיים? עד כמה משפיע בנידון זה רכחם של היהודים בכרכי העולם, ועד כמה משפיע מהלך חייהם הרוחניים, וביחוד ירידת ערכה של הדת, כגורם מכריע בחיי העם? ואחרון אחרון, מה השפעתה של עובדה זו של ירידת מספר היהודים על הרגשתם החברתית ועל היחסים שביניהם ובין שאר העמים? על העובדה הסוציולוגית החשובה של קיום היהודים בתור מיעוט בכל ארצות העולם, כבר דובר לעיל. אולם גם מיעוט לאומי איננו אותו המושג עצמו בכל המקרים. יש מיעוטים, השואפים להתגבר על מצוקת קיומם ולההפך לרוב בדרך זו או אחרת, ויש כאלה, שהדרך לגאולתם זו סגורה בפניהם. היהודים שייכים בלי ספק לסוג השני.

ולא עוד אלא עמדתם בתור מיעוט מסתבכת והולכת לרגלי ירידת מספרם ולרגלי נחשול השנאה המתגברת נגדם. כאן אפוא אחד המקרים הבולטים ביותר של יחסי־גומלין בין המספר ובין הופעות חברתיות, הנובעות ממנו.

ומלים אחדות בקשר עם זה גם על המשפחה היהודית. ערכה הסוציולוגי של הופעה זו בחיי הצבור היהודי ברור, ובכל זאת חקר ההופעה עומד עד היום ביחס כמעט הפוך לערכה. על המשפחה היהודית בעבר עוד נכתב מה שהוא, על עמדתה בתקופתנו כמעט שאין זכר בספרות החוקרת. והשאלה איננה שאלה להלכה בלבד. אמנם כדאי בלי ספק לברר את סוד כוחה של המשפחה היהודית. היש לראות כאן רק תוצאה של השקפות דתיות או תרבותיות בכלל או אולי השפיעו על כוחה הפנימי של המשפחה היהודית גם גורמים חיצוניים, ובעיקר, ההיקף המצומצם של חיי העם ויחסי האיבה מצד השכנים? והרי המשפחה היהודית שמשה סעד עיקרי לחיי העם בתקופת ימי הבינים ובמובן ידוע היא משמשת סעד זה עד היום. היא שהשפיעה על הרכב נדידת היהודים וע״י זה גם על גורלם (נדידת משפחות ונדידת קבע), ולהפך, ירידת ערכם של חיי המשפחה יש לה בודאי חלק רב בירידת התרבותם הטבעית של היהודים. ושוב: ירידה זו של חיי המשפחה שרשיה נעוצים בגורמי תרבות בלבד (התפוררות קשרי הדת) או אולי השפיעו גורמים הברתיים (נדידה, הצטופפות בערים, מגע־ומשא יותר תכוף עם אומות העולם) את השפעתם גם בנידון זה? השאלה בודאי זקוקה ומוכשרה לבירור מיוחד.

וכאן המעבר לסוציולוגיה של חיי הכלכלה היהודיים. השאלה בה״א הידיעה כאן היא, איך להסביר את המבנה המקצועי המיוחד של הצבור היהודי. ההסברה הרגילה, שלפיה הוכרחו היהודים להפך לעם של סוחרים ומתוכים, כי כל שאר המקצועות נסגרו בפניהם, בודאי יש בה הרבה מן הצדק, אולם היא איננה קולעת בשלמותה אל המטרה. כי הרי לא בכל המדינות נסגרו חיי־מקצוע נורמליים בפני היהודים, ובכל זאת פרוצס השנויים המקצועיים בקרב היהודים חל גם בארצות החופש לצבור היהודי, ובתקופתנו, שבה חילופי מקצוע בקרב צבור זה, וביחוד המעבר לחיי עבודה גופנית בצורותיה השונות, נהפכו להכרח ממש וגם אינם נתקלים בקשיים משפטיים מיוחדים (לכל הפחות לא בכל ארצות הישוב היהודי ההמוני), בכל זאת קשה פרוצס זה כקריעת ים־סוף ממש. החד־גונות שבחיי מקצוע של הצבור היהודי יסודותיה טמונים אפוא יותר עמוק. יתכן, שקו אחד של התפתחות פנימית מוביל מאותו הכיון הנפשי, שמצא את בטויו החיצוני באמונה באל אחד, ועד החד־גונות שבחיי מקצוע, וקו זה מותנה מצדו הוא ע״י גורמים טבעיים (חיי מדבר) וע״י גורמים חברתיים (הסתגרות בפני אומות העולם) גם יחד. כמו כן בודאי לא מקרה הוא, ששניהם: גם האמונה באל אחד וגם החד־גונות המקצועית, קשורים בכל זאת בהתאמצות רוחנית רבה. הדרך לתפיסת העולם המונותיאיסטית היא בודאי הרבה יותר מסובכה מאשר דרכי האמונה באלילים, ועמל העבודה הרוחנית המושקע במסחר ובתווך הכלכלי בכלל הוא לאין ערך גדול יותר מאשר ההתאמצות הרוחנית, הנדרשת מן החקלאות או ממקצועות עבודה אחרים. מן הצד השני קיים בלי ספק קשר חזק בין חיי העיר של הצבור היהודי

ובין חייו המקצועיים, עד שיש לשאול, באיזו משתי החוליות האלה מתחילה השפעת גומלין זו, ויש גם לבדוק, מה הם הגורמים החברתיים, שגרמו לשניהם גם יחד.

שאלת־הגורל השניה, הניצבת בפנינו בשטח זה, היא שאלת עמדתם של היהודים בחיי הכלכלה בכלל. ידוע חלקם הגדול של היהודים ביצירת הצורות החדשות של חיי הכלכלה. המשטר הקפיטליסטי המודרני הוא בלי ספק במדה רבה פרי רוחם וכשרונותיהם הארגיניים של היהודים. יתכן, שעמדתם המיוחדת במסחר ועסקי כסף הכשירה אותם לקראת תפקיד זה, אולם דבר זה לכשעצמו בודאי שאיננו מספיק, והראיה, שיש כמה וכמה עמים אחרים בעולם, העולים על היהודים בכשרונותיהם המסחריים (יונים, ארמנים), ובכל זאת אין לראות בהם סימני הצלחה מיוחדים בכיוון זה. יעודם של היהודים בשביל המשטר הקפיטליסטי שרשיו טמונים אפוא יותר עמוק מאשר בכשרון מסחרי סתם. הסוציולוג הגרמני המפורסם מקס וֶבֶּר עשה את הנסיון להגיע לחקר ערכו של צבור אחר באותו שדה גופא של חיי הכלכלה, והם הפוריטנים האנגלים והאמריקאים. נקודת־המוצא בשבילו היה אורח חייהם והשקפותיהם הדתיות. אין ספק, שגם לבירור ערכם של היהודים יש לגשת מנקודת ראות דומה, וכדאי בין השאר לברר גם את השאלה, עד כמה החוג המצומצם של חייהם וחוסר היכולת להנות מן הרוחים של עבודתם המקצועית הנורמלית חזקו או אולי גם עוררו את נטיותיהם לתקופה החדשה בחיי הכלכלה, שהיתה זקוקה קודם כל להשקעות־הון רבות. אולם מן הצד השני הרי אנו נתקלים בעובדה, שהיהודים הם גם מאויביו הקשים ביותר של המשטר הקפיטליסטי. חלקם של היהודים בתנועה הסוציאליסטית איננו פחות בולט מחלקם בפרוצס הרכוז הקפיטליסטי. החוזר גם כאן חוק הקצוות בחיי הצבור היהודי או שמא פועלים במקרה זה עוד גורמים אחרים הטעונים בירור מיוחד? מצדדים שונים נעשה הנסיון להסביר את השתתפותם הרבה של היהודים בתנועה הסוציאליסטית ע"י עמדתם העלובה במסגרת חיי החברה של היום, יש גם החוזרים אחרי הקשרים בין השתתפות זו ובין התרבות העברית העתיקה, החדורה גם היא רוח שאיפות התיקון בחברה. שתי ההסברות האלה יש בהן בודאי גרעין של אמת, שתיהן חשובות גם מנקודת ראות סוציולוגית (אצל הראשונה דבר זה ברור מעצמו, אצל השניה נוצרים ממילא הקשרים בין מהותה של התרבות העברית ובין חייו החברתיים של העם), אולם אין להסתפק בכך, ומה גם שהשתתפותם של היהודים ביצירת המשק הקפיטליסטי ובתנועה הסוציאליסטית יש לה אופי מסוים, הנובע בלי ספק ממקורות מיוחדים. היהודי הוא homo oeconomicus לא רק לרגלי קשריו החזקים עם חיי הכלכלה ועמדתו החשובה בהם, כי אם, ואולי גם במדה יותר רבה, לרגלי שאיפתו לצורות חדשות בחיי הכלכלה וע"י פעולתו החלוצית בפרוצס יצירתם. אמנם דוקא שאיפה זו לחידושים קיצוניים אינה מאפשרת ליהודי להשתתף במדה ראויה בגבוש החיים הכלכליים ובארגונם. ידוע, שחלקם של היהודים במהלך התפתחותו של המשטר הקפיטליסטי (ביחוד בקפי־טליזם המאורגן של עשרות השנים האחרונות) ובביצור המשק הסוציאליסטי הוא הרבה יותר קטן מאשר בדחיפה הראשונה לקראת הצורות האלה, ורוסיה המועצתית

תוכית, שבה היהודי בתור מנהל משק המדינה כמעט שנעלם בשנים האחרונות, אם כי שום הגבלות לאומיות לא פעלו נגדו.

שאלת הארגון שבחיי הכלכלה, הנובעת מתוך הכרת ענינים זו, ראויה גם היא לתשומת לב רבה. רעיון הארגון לא הכה שרשים עמוקים בחיי הצבור היהודי, ואם כי אין מקום לדעה, הרואה ביהודים את נושא התהו־ובהו בחיי החברה והמשמשת אחת הטענות העיקריות במלחמת השטנה נגד הצבור היהודי, הרי מן הצד השני גמישותו הארגונית המעטה של היהודי לא מוטלת בגדר ספק. המקור הסוציולוגי של עובדה זו די ברור: בקרב צבור קטן ובלתי מגוון בחייו המקצועיים, ובמקצת גם בחייו התרבותיים, אין הצורך בארגון מורגש ביותר. באותו כיוון גופא פועלת גם העובדה, שבניגוד לארגונם החזק של חיי הכלכלה בתקופת ימי הבינים (שלטון האגודות המקצועיות כמעט ללא גבול), רוכזו היהודים או אולי גם התרכזו ברצונם הם במקצועות, שבהם רעיון הארגון כמעט שלא בא לידי בטוי ניכר. גורמים פסיכולוגיים מצטלבים פה על כל צעד ושעל עם גורמי חברה, במובן המלה המצומצם, ועם גורמים היסטוריים, עד שקשה להחליט, אפוא פוסק שלטונם של אלה ומתחיל שלטונם של אלה. על כל פנים ברור, שבמסגרת החיים הכלכליים של הצבור היהודי בתקופתנו הוסר ארגון זה וגם חוסר שאיפה כנה לארגון נותן אותותיו באופן בולט ביותר. מכאן הרי התפתחותה המעטה של הקואופרציה ברחוב היהודי, כלומר, של אותו סוג חיים כלכליים, השואף לתיקונם בדרך ארגון החיים ורק בדרך זו. והדבר מוזר עוד יותר, בשימנו לב לערכו המוחלט של רעיון הקואופרציה לביסוס חיי הכלכלה של הצבור היהודי. ובכל זאת, עד כמה גורמי החברה בלבד הם הפועלים כאן ולא האופי הלאומי, תעיד התפתחותה הנהדרה של הקואופרציה היהודית בא"י, הצועדת בנידון זה בראש ארצות העולם.

ואחרון אחרון: הפרצוף הסוציולוגי שבשאלת חילופי המקצועות בקרב הצבור היהודי. ההכרח הכלכלי הפועל כאן על אפן של נטיות העם, מה טיבו ועד כמה הוא מושפע ע"י מאורעות בחיי החברה וע"י גורמים פסיכולוגיים? מה הם הקשרים בין נדידת היהודים ובין חילופי המקצוע בקרבם? עד כמה משפיעה פרשת היחסים ביניהם ובין אומות העולם על פרוצס זה? ומה הוא היסוד החברתי הנכון לאידיאולוגיה של תנועת הפרודוקטיביזציה? והרי גם כשלון תנועת הפרודוקטיביזציה היהודית, עד כמה שהוא בא לידי בטוי בולט במדינה זו או אחרת, בודאי ראוי לחקר מקורותיו החברתיים.

ד

אם בחיי הכלכלה של הצבור היהודי אנו נתקלים על כל צעד ושעל בהופעות סוציולוגיות מיוחדות במינן, בחיים הפוליטיים לא כל שכן. בפרשת החיים הכלכליים קובעת העובדה, עד כמה הספיק הצבור היהודי לסדר את החיים האלה בצורה אחרת מחיי שאר העמים. לעומת זאת בחיים הפוליטיים ראויה לתשומת לב מיוחדת השאלה, עד כמה ידע הצבור היהודי לסדר דבר מה בחייו **במקום** החיים הפוליטיים הנורמליים של אותם העמים. כי הרי היסוד לחיים אלה: מדינה עצמית, או לכל הפחות שאיפה ברורה ומאורגנת למדינה זו, חסר בחיי הצבור היהודי.

אמנם פרצופם המיוחד של החיים הפוליטיים של הצבור היהודי מקורו איננו בחוסר מדינה עצמית בלבד, והראיה, שגם בתקופה העתיקה בולט בנידון זה ההבדל בין היהודים ובין שאר האומות. חולשתה הרבה של מדינת היהודים וממשלת כל מיני גורמים צדדיים (העיקרי ביניהם, הגורם הדתי) בקרבה, שפעלו לעתים קרובות נגד האינטרסים החיוניים של המדינה, מעידים שניהם גם יחד על לקוי אורגני בתפיסתו הפוליטית של העם, או יותר נכון, על חוסר כשרון ליצור חיי מדינה נורמליים כדוגמת חייהם של שאר העמים, כלומר, חיים המבוססים על כח פוליטי בלבד, בלי שים לב למהותו הרעיונית. פרצופם זה של החיים הפוליטיים היהודיים נשאר בתקפו עד היום, אלא שנצטרפו אליו כמה וכמה קוים צדדיים, הנובעים מתוך השאיפה ליצור כעין „ממלא מקום" לחיי מדינה עצמיים. מנקודת ראות זו יש לדון על מהותה הסוציולוגית של הקהלה היהודית ועל רעיון האבטונומיה הלאומית בהתגלמותו המיוחדת בקרב הצבור היהודי. רעיון האבטר־נומיה כשאיפה להנהלת ענינים עצמית פחות או יותר מוגבלת, תחת ממשלתו העליונה של כח פוליטי זר, הרי הוא לכשעצמו בלי ספק רעיון יהודי. עם בעל חוש פוליטי „נורמלי" לא יסכים לאבטונומיה כזו בתור דבר קבוע. הוא ישאף תמיד לחיי ממלכה עצמיים ועל־פי רוב כל אמצעי כשר בעיניו בשאיפתו זו. לא כן הצבור היהודי, שבשבילו השלטון העצמי הוא עיקר חשוב, המרכז סביבו את רוב שאיפותיו הפוליטיות של העם. אמנם יש המסבירים את ההופעה הזאת ע"י פזורו הרב של הצבור היהודי, המבטל ממילא כל תקוה של ממלכתיות עצמית, ואין ספק, שהטענה נכונה, לכל הפחות במדה ידועה. ובכל זאת היא איננה ממצה את כל האמת. דבר כה יסודי כאידיאולוגיה של שלטון עצמי, עם המנגנון המסובך של כל מיני הצעות ורעיונות, איננו נוצר תחת לחץ של הכרח בלבד. ברור, שהדבר קרוב ללבו של היהודי וקרוב דוקא בצורתו התרבותית, האפוליטית, ועל כל פנים הרבה פחות פוליטית מאשר השאיפה לאבטונומיה ארצית המתגלה אצל שאר האומות. יתכן, שכאן גם סוד אי־הצלחתם של הנסיונות לאחד את העם היהודי איחוד בין־ארצי, חרף הרגש הרב של סולידריות לאומית, הטמון בלב ההמונים, כשם שגם הנסיונות ליצור הסתדרות בין־ארצית של הצבור היהודי לפעולה בארצות הגולה, וביחוד לפעולה פוליטית או פוליטית למחצה, הצליחו רק במדה זעומה. ההסתדרות הציונית היא היוצא היחידי מכלל זה, והסתדרות זו מטרותיה מכוונות כלפי א"י בלבד, ובכן מחוץ לעניניו הפוליטיים היום־יומיים של הצבור היהודי בארצות הגולה.

עובדה זו של חוסר כשרון פוליטי מבוגר מוצאת את בטויה המיוחד בחיי המפלגות היהודיות. ההיקף המצומצם של המפלגות האלה, עד כמה שיש להן כיוון פוליטי ברור (ויצוין שדוקא המפלגות היהודיות הגדולות ביותר חסר להן כיוון זה והדוגמה של „אגודת ישראל" תוכיח), נטיתן הרבה להתפוררות בגלל חלוקי דעות לא חשובים ביותר וכוחן הפעוט, על אף השפעתן הרבה על חיי חבריהן, כל אלה מעידים על לקוי אורגני ידוע בנשמתו של הצבור היהודי. הרי אחד הסימנים האפיניים בהתפתחותו של רעיון המפלגה הוא כשרונו לרכז סביבו המונים גדולים בכוחה של סיסמה אחת בולטת ופשוטה, ודוקא סימן זה חסר בחיי העם היהודי.

אמנם לא רק מתוך כשרון או אי־כשרון פוליטי נובעת עובדה זו. יש בה דבר־מה מן האופי הלאומי, יש בה הרבה מן התסבוכת שבחיי העם, וגם היחסים שבין היהודים ובין שאר האומות פועלים כאן, ומכל הדברים האלה גם יחד נוצרת ההופעה והבעיה הסוציולוגית גם יחד, ששמה המפלגה היהודית, והראויה כמעטות מחבריה למאמציו של סוציולוג ופסיכולוג גם יחד (ראה על אודות זה מאמרי: „סוציולוגיה של המפלגות ביהדות המודרנית", הפועל הצעיר, תרפ"ח, גליונות 30—32).

וכאן גם המעבר לשאלות התרבות מנקודת ראותן החברתית. המפלגה היהודית מדגישה בפעולתה הרבה יותר את המומנטים התרבותיים מאשר את המומנטים הפוליטיים, כי גם בחייו של הצבור תופשים מומנטים אלה מקום הרבה יותר רחב. הקשר המיוחד שבין חיי החברה ובין התרבות האנושית לגילוייה איננו בא אצל שום עם לידי בטוי כה בולט כמו אצל היהודים. הדברים בולטים לעין קודם כל בחיי הדת. עד כמה שהדבר לא יראה כמוזר בסקירה ראשונה: הדת, שהיא לפי מהותה מושג א־סוציאלי, היות והיא קושרת את האדם בכוחות חוץ (היחס שבין אדם למקום) ורק בעקיפין היא נהפכת לגורם חברתי, ממלאה אצל היהודים קודם כל את תפקיד הגורם הזה. יש בין אמונות העולם דתות אנטי־סוציאליות בהחלט (דת בודא), יש דתות ניטרליות מנקודת הראות החברתית (הדת הנוצרית), שאפשר לפרשן ככה וגם אחרת וגם בהשפעתן על חיי ההמונים בולטת דו־פרצופיות זו, אך אין דת כה סוציאלית לפי מהותה כדת ישראל. במובן־מה קרובה לה בנידון זה דת האישלם (אגב, גם היא דת עמים שמיים). הרי כבר חיוב החיים החזק, שהוא אחד הקוים הבולטים ביותר בדת היהודית, הוא גורם חברתי מן המדרגה הראשונה. ואם נניח את השאלה המסובכת בדבר מקורותיה החברתיים של דת זו, הרי ברור לעין כל פרצופה החברתי החזק (הדגשת היחסים שבין אדם לחברו, שהיא עיקר חשוב בתנ"ך), ברורה גם השפעתה הרבה על חיי העם לדורותיו, וגם ההשפעה, שהושפעה היא על ידי החיים האלה. אין צבור, שהדת חדרה כה עמוק לתוך תוכם של חייו בפרטי פרטיהם כצבור היהודי. והרי גם התפוררותה של ממשלת הדת בעשרות השנים האחרונות וגם התגובה נגדה והזרמים הדתיים החדשים, שנוצרו בקרב הצבור, יש להם ערך חברתי מן המדרגה הראשונה.

לא פחות מענינת הסוציולוגיה של לשונות בישראל. הפרוצס החברתי, שהביא עם שלם לידי הזנחת שפתו הוא וקבלת כל מיני שפות אחרות במקומה, השונות תכלית שנוי ברוחן ובכיוונן משפת העם העיקרית, הוא באותה מדה דבר מיוחד במינו בדברי ימיה החברתיים של האנושיות, כאותו הפרוצס השני, שהצליח ליצור שפה זרה, אגב אי־אלו שנויים פנימיים והכנסה די־מיכנית של אלמנטים עברים לקרבה, מעין שפת־עם חדשה, בעלת חוקים משלה ודרכי התפתחות משלה. אין לך מופת יותר חזק להנחה, עד כמה השפה היא הופעה סוציולוגית, המותנית מדרכי חייו ומצרכיו של הצבור ומתפתחת וגם מתנונת יחד אתו, מאשר הופעה זו. והרי גם העובדה, עד כמה השפה העברית היא שפה חברתית par excellence, בהדגישה ובפתחה יותר את מושגי החברה מאשר את מושגי הטבע, טעונה גם

היא עוד בירור מיוחד, שצריך ויכול להעשות לא רק ע״י בלשן, כי אם ואולי במדה עוד יותר רבה ע״י סוציולוג.

ועוד פרק סוציולוגי מיוחד בשטח זה והיא הסוציולוגיה של הנוער היהודי. הנוער לכשעצמו מהוה טפוס סוציולוגי מיוחד על פני כל העולם כולו. הרגשת המרד נגד סדרי העולם, השאיפה לצורות חדשות בחיי החברה, התוצאות החברתיות של האינסטינקטים המיניים המתעוררים, כל אלה יחד הופכים, כידוע, את השכבה הזאת לגוש בפני עצמו בקרב הצבור, הנבדל מן השאר לא רק בגילו, כי אם גם בדרכי חייו. אולם הנוער היהודי מצטיין גם בנידון זה בכמה וכמה קוים האפיניים רק לו. מועקת החיים הכלכליים והתרבותיים, הנותנת אותותיה בחייו הרבה יותר מבחיי הדור הצעיר של שאר העמים, וביחוד האנטישמיות הסובבת, מניחות עליו חותם מיוחד והוא נהיה לטיפוס בפני עצמו, הנבדל לא פחות מן הדור היהודי המבוגר מאשר מן הנוער של אומות העולם. מכאן בגרותו המפורסמת של הנוער היהודי, מכאן הכיוונים המפלגתיים המרובים, השוררים בקרבו, מכאן גם עמדתו החזקה בתוך חיי העם, על אף סיסמות־הנוער המיוחדות, המרחיקות אותו לפעמים מן העם. מכאן גם האופי המיוחד של השאיפות לתיקון החברה, הלובשת דוקא כאן פרצוף לאומי בולט (חלקו הרב של הנוער היהודי בציונות). תנועת נוער, במובן המלה המצומצם, כמעט שאינה קיימת בקרב הצבור היהודי, ועל כל פנים היא מרכזת סביבה שכבות הרבה יותר זעומות וגם ערכה כאין וכאפס לגבי תנועות נוער חברתיות, בעלות עמדה ברורה בסבך הפרובלימטיקה של קיום העם.

הזכרנו כבר פעמים אחדות את שאלת האנטישמיות. פרובלימה סוציולוגית, שאין כדוגמתה בתולדות העולם. בלי תפישה נכונה של שאלות החברה לא תתכן גם תפישת שאלה זו, כשם שלא תובן בלי זו גם השפעת האנטישמיות על חייו של הצבור היהודי. וחבל, שעד היום נעשה כה מעט בחקר האנטישמיות מבחינה סוציולוגית ברורה. דובר על הופעה זו בעיקר מבחינה פסיכולוגית, במקרה הטוב ביותר, מבחינת הפסיכוזה ההמונית. אולם אין להסתפק בביאור זה. האנטישמיות אינה פסיכוזה המונית בלבד, כי הרי היא פועלת גם בלי מגע־ומשא בלתי־אמצעי בין חלקי הצבור השונים. יש פה לפנינו כח חברתי, הנובע בלי ספק ממקורות עמוקים מאד וניזון בלי הרף מן המקורות האלה. מה היא האנטישמיות: כח עוור של אנושיות מיואשת („הסוציאליזם של טפשים״), פרי המרחק הרוחני והחברתי הרב שבין יהודים לבלתי־יהודים, תוצאת ההתחרות בחיים הכלכליים, הד האינסטינקטים האטביסטיים, החיים במסתרי נשמתו של האדם (נצחון אינטרס היחיד על אינטרס הכלל בצורתו הברוטלית ביותר)? הרבה כבר נאמר על זה ועוד יש לברר ולברר את השאלה ודוקא מן הבחינה החברתית, שהיא ורק היא המכריעה בנידון זה.

אולם לא פחות חשובה השפעתה של האנטישמיות על חיי העם. הקשר שבין אנטישמיות להתבוללות (היש לראות בהתבוללות בריחה בפני מועקת השטנה? הגורמת ההתבוללות כהכנסת יסודות זרים לתרבות הגויים להגברת האנטישמיות?), שבינה ובין התרוקנות החיים היהודיים (חוסר שווי פנימי בנשמתו

של היהודי, בריחה מיואשת בפני תוכן רציני בחיים מתוך חוסר תקוה להתקדם בסולם החברה), ולבסוף גם בינה ובין התנועה היהודית הלאומית, כל אלה ראויים לחקר מיוחד. ומי יודע, אם לא כאן אחד המקורות העיקריים לכמה וכמה הופעות, שעליהן דובר לעיל.

עוד מלים ספורות על הופעה אחת, שגם היא משליכה אור מיוחד על קשרי החברה בקרב הצבור היהודי: על הצדקה היהודית. קו החקירה יוביל אותנו שוב אחורנית עד לתקופה הקדומה בדברי ימי ישראל, כי הרי היחס המיוחד לעני הוא לא פחות אפיני בשביל התקופה ההיא מאשר היחס לאדם העובד. יש לברר בלי ספק את המקורות המיוחדים של רחמנות או, יותר נכון, של הרגשת חובה לגבי דלת העם בתקופה, שבה, בדרך כלל, דברים כאלה כמעט שלא היו ידועים אצל שאר העמים. והמקורות האלה הרי התפתחו גם הם בהמשך הימים. לא הרי היחס של היהודי כיום לשאלות הצדקה כיחסו לפני אלפים או שלושת אלפים שנה. לגורמי הדת, הפועלים בלי ספק בחזקה עד היום, נתוספו עוד כמה וכמה גורמים אחרים: העוני היהודי ההמוני, הרגשת הסולידריות הלאומית כפרי השטנה הכללית, ההשקפות החדשות על הפוליטיקה הסוציאלית, כל אלה בצירופם מהוים את ההופעה המיוחדת במינה, ששמה הצדקה היהודית בימינו. והרי גם העוני היהודי בהופעותיו המיוחדות זקוק להסברה. לא הרי הקבצנות היהודית כקבצנות הגויים, לא בגורמיה, לא בהיקפה ולא בתוצאותיה בנשמת היחיד והכלל גם יחד. גם כאן מקור לא־אכזב לחקר נשמת האדם ולחקר נשמת האומה (ראה על אודות זה מאמרי: על העוני והצדקה בישראל, „סנה", תרפ"ט, חוברת א').

היש עוד צל של ספק, אחרי כל מה שדובר כאן, בדבר הכרחיותה של הסוציולוגיה היהודית ובדבר האוצרות, שאפשר וצריך לדלותם מתוך חיי החברה היהודיים להופעותיהם? והרי לא רק בשאלות תיאורטיות סתם אנו עוסקים כאן, אם כי גם שאלות אלה בודאי ובודאי ראויות שנטפל בהן ונרד לעמקן. אולם הסוציולוגיה אינה תורה שבכתב בלבד, היא גם תורת חיים ועליה להתוות את דרכי ההתפתחות להבא. לא רק על מה שיש אנו באים ללמד, כי אם גם על מה שצריך ומה שיכול להיות להבא. גם הפוליטיקה הלאומית, במובן הרחב של המלה, תוציא כמה וכמה מסקנות מחקר חייה של האומה, כדי להזיזם מנקודת הקפאון של היום. שדה המעשה והפעולה לא יתכסה ירק ופרי, אלא אם כן נזרעהו גרעיני הכרה צלולה. כאן סוד החיים שבתורה.

ה

עד כאן שאלת החומר. וכאן עוד אי־אלו הערות בדבר הדרך המובילה לקראת חומר זה, אם כי דרך זו בודאי ראויה, שנטפל בה במיוחד. על כל פנים ברור, שבלי עבודת הכנה רבה לא יכון בנין הסוציולוגיה היהודית ועבודה זו רק מעט מזער נעשתה עד היום. עיקר המעשה הוא בלי ספק מחקר ההווה, כי אפשרויותינו לרדת באמת־המדה הסוציולוגית לתוך אוצרות העבר, מוגבלות הן למדי. בכל זאת גם בנידון זה יש ויש עוד להוסיף לנכסינו המעטים. על חד־

הצדדיות הרבה שבחקר דברי ימי העם הצלחנו להתגבר במדת־מה בעשרות השנים האחרונות. ההיסטוריה היהודית אינה כבר היסטוריה של ספרות ושל רדיפות, כפי שנתגבשה במפעלו הגדול של גרץ. הגורם הפוליטי והכלכלי כבשו להם מקום ניכר בה וע"י כך הובלטה תמונת המאורעות באמונה ובדיקנות הרבה יותר רבה. ובכל זאת התפישה הסוציולוגית של ההיסטוריה היהודית עוד מחכה עד היום לגואליה.

אולם, כאמור, העיקר הוא ההווה, ובנידון זה בודאי שיש עוד אפשרויות רבות ותפקידים רבים לפנינו. הזכרנו במבוא למאמר זה את הערך הרב של העבודה הסטטיסטית, שנעשתה בעשרות השנים האחרונות, ואת הקשרים שבין עבודה זו ובין תפישת הענינים הסוציולוגית. יש עוד לשכלל מאד את בנין הסטטיסטיקה היהודית, עד שימלא את תפקידו באמונה. סטטיסטיקה זו טפלה עד היום בעיקר בתנועת העם (נדידות, התרבות טבעית, תנועת השמד וכו'), ובנידון זה נעשתה בודאי פעולה חשובה וגם בעלת ערך סוציולוגי רב. פחות מפותחת הסטטיסטיקה של חיי הכלכלה והצדקה, ומוזנחת לגמרי הסטטיסטיקה של החיים הפוליטיים והתרבותיים, וגם זו של חיי המוסר (ביחוד הסטטיסטיקה היהודית הקרימינלית) לא יצאה מגדר התחלות ראשונות, אם כי ערכה הסוציולוגי ברור לעין כל. ועלינו בכל זאת לדעת אל נכון את כוחן המספרי של המפלגות בישראל ושל האגודים המקצועיים בקרבו ואת הפרטים המספריים בדבר היקף פעולתם, ואפילו בדבר כוחם של כל מיני זרמים דתיים ואנטי־דתיים וכו', כדי שנוכל על יסוד זה ליצור תמונה פחות או יותר נאמנה של יחסי הכוחות, שממנה ממילא תצמחנה המסקנות הסוציולוגיות.

איך שהוא ובמקצוע הסטטיסטיקה היהודית נעשה מה שהוא בעשרות השנים האחרונות. מה שלא כן בשאר אמצעי החקירה הסוציולוגית, שהן בבחינת אבן שאין לה הופכין בשדה המדע היהודי. לא ידענו אפילו להשקיף כהוגן על הנעשה בחיי החברה היהודית, כדי לדלות מהם את סימניהם האפיניים. את התסבוכת שבחייו הפוליטיים והתרבותיים של הצבור היהודי ואפילו בחייו הפוליטיים והתרבותיים של הצבור היהודי ואפילו בחייו הכלכליים, עד כמה שהם ניתנים בפרוצס של שינויים פנימיים (חילופי מקצוע, ירידה כלכלית, המעבר מחיי כלכלה נורמליים לחוסר עבודה ולקבצנות פחות או יותר מקצועית), לא נגלה ע"י סקירה חיצונית. אצל שאר העמים נעשו כמה וכמה נסיונות של חקירה בלתי־אמצעית בין חוגי החברה השונים ע"י הסתגלות לאורח חייהם, לעבודתם ולדרכי מחשבתם (חוקרי החברה, שעבדו בעצמם זמן מה כפועלים, כאכרים וכו'), אצלנו אין כמעט זכר לנסיונות כאלה, אם לא נקח בחשבון את הנסיונות המעטים של „סֶטְלְמֶנְטים" בברלין ובלונדון, שתפקידם העיקרי היה תפקיד של צדקה ושגם עליהם, אגב, נתפרסם רק מעט מאד. והרי ברור, שכדי לרדת לעומק דעתו של החנוני הנלחם את מלחמת קיומו או החוזר אחרי פרנסה אחרת בשבילו ובשביל בני משפחתו, של הפועל הנחנק בחוסר עבודתו או בתנאי חייו העלובים, של איש המפלגה או איש האגודה המקצועית היהודית ואפילו של ה„שנורר" היהודי המפורסם, צריך לחדור לתוך חייו המקצועיים והמחשבתיים של זה ולגלות כמה

וכמה סודות, שאינם באים לידי ביטוי כלפי חוץ ועל כל פנים לא בצורתם הסוציולוגית הנכונה.

אמנם יש עוד דרך המובילה למטרה זו, דרך פחות בטוחה, אולם אין להזניח גם אותה ומה גם שהיא קשורה בהתאמצות הרבה יותר קטנה. זו היא דרך המשאל (האנקיטה): לשאול פשוט את ה„חומר", להוציא ממנו כל מה שאנו רוצים להוציא ומה שהוא נכון ומסוגל לתת. אולם צריך לדעת מה לשאול ואיך לשאול. משאל מוצלח הוא דבר יקר־ערך אצל הגויים ועל אחת כמה וכמה אצלנו. האדם, שמציגים לו שאלות, לפעמים קרובות אינו יודע מה לענות עליהן ולפעמים גם אינו רוצה לענות (הפחד בפני הרשות!). שני הגורמים האלה יש להם מקום גם בגבולות החיים היהודיים ועוד מתוסף אליהם גורם שלישי והוא: התסבוכת שבקרב נפשו פנימה של היהודי, שגם לו לעצמו קשה לפעמים קרובות להתגבר עליה והזקוקה יותר לאמת־מדה פסיכואנליטית מאשר לשאלה סתם. ולפיכך גם השאלה בעל־פה לא תמיד תועיל כאן, אם כי אין ספק שהיא יותר טובה ועל פי רוב גם יותר מפורטה מאשר השאלה על־גבי ניר. מובן מעצמו, שהרבה מאד תלוי באישיותו של השואל, היינו אם יש לו ההבנה הדרושה לתפקידו וגם מדת הטקט הדרושה, ובמקרה שלנו, אם נהירין לו לכל הפחות בקויהם היסודיים חיי החברה של הצבור היהודי ואם הוא בעצמו מתמצא כהוגן בשאלה שעליו לבררה. ברור, ששואלים ממין זה אינם מרובים, מה שמקשה שוב על היקף רחב של המשאל, שגם הוא סוף סוף עיקר חשוב בכל חקירה סוציולוגית. לעבודה כזו כדאי ביחוד למשוך כוחות מבין הנוער לאחר שקבלו הדרכה ידועה, כי מי כנוער מסוגל לעבודה השחורה של הליכה מבית לבית, שהיא אמנם עבודת קודש במקרה זה, אולם קשורות בה כמה וכמה הרפתקאות גופניות ורוחניות גם יחד. אולם עד היום לא הצלחנו לגייס את הנוער היהודי לתפקידים שכאלה, כשם שלא עלה בידינו אלא במקרים מעטים לגייסו לפעולת העזרה הסוציאלית. אמנם גם נסיונות רציניים של גיוס שכזה עוד לא נעשו.

לעומת זאת, אם על שדה הכרת הענינים הבלתי־אמצעית וגם על שדה המשאל מצבנו רע משל שאר העמים, הרי נפתחות לפנינו כמה וכמה אפשרויות במקצוע אחר, הנעול שוב בפניהם. אני מתכוון לאקספרימנט החברתי. הבדל חשוב בין מדעי הטבע ובין מדעי החברה, שבעוד שהראשונים על פי רוב ניתנים לכל מיני נסיונות, כדי להוכח בדבר נכונותו או אי־נכונותו של חוק ידוע, הרי במדעי החברה אפשרויות כאלה כמעט שאינן קיימות. הרי לא יתכן לעשות אקספרימנטים בקבוצות אנשים, כי זה קשור בהוצאות גדולות וגם באחריות גדולה מדי, שמי שהוא, ויהא גם מוסד חשוב, יוכל לשאת בשניהם גם יחד למטרות מדעיות בלבד. בנידון זה גדול כוחם של היהודים, שאצלם אקספרימנטים שכאלה נעשים דוקא לפעמים די תכופות, אמנם לא מתוך נחת רוח של חקירה מדעית, כי אם תחת הלחץ האכזרי של החיים או מתוך שאיפה אידאית, הקשורה גם היא בחיים בדרך זו או אחרת. אולם סוף סוף האקספרימנט נשאר אקספרימנט גם אם לא נעשה לשם שמים, ואפשר להשתמש בו על פי רוב גם לצרכי המדע. ההתישבות היהודית החקלאית בעשרות השנים האחרונות, כל מיני נסיונות של קואופרציה תעשיתית

וקואופרציה ליצירה של בעלי מלאכה, קבוצות ההכשרה לחיי העבודה בארץ, ואין צריך לאמר החיים החדשים בא"י, — כל אלה בודאי נתונים במדה הרבה יותר רבה להשפעה והדרכה מן החוץ מאשר מהלך חיים נורמליים, שבהם חוק השמירה על הקיים עומד כשטן בדרך כל חדושים ועל אחת כמה וכמה של חדושים, שמטרתם המעשית איננה ברורה לעין כל. אולם במה דברים אמורים, אם יש רצון ואם יש יכולת של הדרכה שכזו, ושנים אלה מזדווגים רק לעתים רחוקות ויש שחסרים גם שניהם. איזה אוצר של נסיונות סוציולוגיים טמון, למשל, בהתישבות היהודית החקלאית בפולין וברוסיה, בארגנטינה ובארצות הברית, והדאג מי שהוא לפתוחו של אוצר זה? אפילו בא"י לא נעשה הרבה בנידון זה. וחבל!

ולבסוף מלים אחדות על עוד מקור אחד לחקר הסוציולוגיה, שגם הוא בעל ערך רב, והוא: האבטוביוגרפיה. מקור זה תופש מקום ניכר בחקר הדורות הקודמים. לאן היינו מגיעים בידיעותינו על דבר חייהם החברתיים של היהודים בדורות ההם, לולא ספרי זכרונותיהם של ר' בנימין מטודילה, של גליקל פון האמלן, של שלמה מימון ועוד, המהוים מקורות יקרים, ששאבנו מהם כבר הרבה ועוד עתידים אנו לשאוב כהנה וכהנה. לא פחות חשובה היצירה האבטוביוגרפית בתקופתנו. יספר נא לנו החנוני, האומן, הפועל, הצעיר היהודי את פרשת חייו. יספר על עבודתו המקצועית, על חנוכו, על משפחתו, על היחס שבינו ובין חבריו למקצוע או לדעה, על עקת יהדותו, יספר גם על שאיפותיו הפוליטיות והתרבותיות, על חלומותיו ועל שנאתו, על לאומיותו ועל מעמדיותו. מתוך פרקי זכרונות אלה, אפילו אם אין להם כל ערך ספרותי ועל אחת כמה וכמה אם הם כתובים באופן אינטליגנטי ומתוך נתוח נפשי עצמי, תצמח תמונה של ההואי היהודי החברתי. ואם נוסיף תמונה לתמונה ואם נצרף אותן לשאר הפרטים של עבודת המחקר הסוציולוגית, הרי נגיע סוף סוף לאמת המדעית המקווה, שתוכל שוב לשמש מצדה היא יסוד לפוליטיקה חברתית במובנה הרחב של המלה.

ברור, שגבוב החומר לכשעצמו אינו מספיק עוד. העיקר, איך נשתמש בחומר זה, כדי לנצלו כראוי. צריך לגשת לחומר במדה דרושה של חוש בקרתי, כדי להבדיל בין התוך החשוב ובין הקליפה המיותרת, צריך גם לסדרו כראוי, לצרף הופעות ולהבדיל ביניהן וגם למצוא את הקשרים הפנימיים שבין הופעה להופעה. כל הדברים האלה ערכם במסגרת הסוציולוגית היהודית גדול פי כמה וכמה מאשר בסוציולוגיה הכללית, כי החומר כאן הרבה יותר מורכב, כפי שנתבאר לעיל. גם עבודה זו לא תיעשה אפוא בלי הכנה ובלי הרגשת אחריות רבה. אולם סוף סוף זו היא רק שאלה של עבודה ושל כשרונות ואלה בודאי לא יחסרו. קודם כל — החומר. זה הוא עיקר תורתנו ואת השאר נלמד, אם לא על רגל אחת, על כל פנים בלי התאמצות מיותרת. נאסוף אפוא את אבני הסוציולוגיה היהודית, אבן אחרי אבן, עד שיצטבר החומר לבנין שלם, העתיד לשמש לא רק בית־נכֹות של החיים, כי אם גם מעבדה חשובה לקראת העתיד. העבודה אינה קלה ולא על מהרה תיעשה. מי־שהוא צריך לקבל על עצמו את התפקיד האחראי של הזורע בדמעה, הקוצרים ברנה לא יאחרו לבוא.

מיכאל אסף

התמורות המפלגתיות בקרב ערביי ארץ־ישראל

ראשית המפלגות הערביות בארץ, אחרי המלחמה העולמית, היא בשנות 1921/2. בתקופה שבין שביתת הנשק והתאריך הזה שררו התלהבות והפעלות, שמנעו פילוגים: לא רק הערבים־המוסלמים היו מאוחדים, אלא גם המוסלמים והנוצרים התאחדו אז לאגודות, הידועות בשם „אגודות מוסלמיות־נוצריות", והאיחוד הזה הבשיל את הועד הפועל הערבי, זה המוסד העליון המוסכם — לא נבחר — שעמד בראש התנועה הערבית עד שנת 1934 בכלל. אמנם הנטיות והדעות, שגרמו להסתעפות המפלגתית ושיסודן בתכונות נפשיות, בהשקפות חברתיות־לאומיות ולא פחות מזה בניגודי אינטרסים אישיים ומשפחתיים, — הנטיות והדעות הללו היו קיימות תמיד. אולם בתקופה הראשונה, אחרי שביתת הנשק, דימו הערבים, שבהסתערות גדולה אחת יגיעו למטרתם, ולכן לא העז איש לפלג את החזית. גם הפקידות של שלטונות הכיבוש, שהיתה מעונינת אז במטרה אחת ויחידה — תמיכת התושבים הערבים במנדט הבריטי — סייעה לקיום החזית האחת, שנוח היה לנהלה בעצות ולהטיל עליה חסות רצויה. זו היתה תקופת חזית אחת, המכוונת כלפי חוץ וכלפי מטרה קרובה אחת.

אולם בשנות 1921/2 הובהר בהחלט, כי המטרה אינה קרובה ואינה קלת־הישג. סיוע הפקידות הבריטית מתקופת הכיבוש פחת והלך: חלק ניכר הורחק מהארץ, כדי לפנות מקום לפקידות אזרחית; המטרה האנגלית — המנדט על ארץ ישראל — הובטחה כבר; המנדט על ארץ ישראל חייב פוליטיקה הפוכה מזו, שפקידות תקופת הכיבוש טיפחה וריבתה, כי הוא נוסד על בית לאומי יהודי. מטרת הפקידות החדשה, שבראשה הועמד סיר הרברט סמואל, היתה קודם־כל לצמצם ולבטל ככל האפשר את החזית־כלפי־חוץ של ערבי־הארץ ולשקע את המרץ הפוליטי שלהם בענינים (קרי: סכסוכים) פנימיים אגב השארת צוהר אחד כלפי חוץ: הציונות. הועד הפועל הערבי והאגודות המוסלמיות־נוצריות היו צריכים מעתה, לפי רצון הפקידות הבריטית, למלא תפקיד של ריסון המוסלמים בכלל והמוסלמים־הקיצוניים בפרט. כדי להבטיח מטרה זו, רצוי היה לשלטונות, שיקומו אילו סיעות מאורגנות ומפלגות, שבאמצעותן יקל לכוון ולהדריך.

ובמחנה הערבי עצמו חל שינוי חשוב. בתקופת ההתלהבות וההפעלות נדחו לקרן זוית העסקנים הזקנים והמנוסים, אלה אשר גבם הורגל להכפף לפני שלטונות (תורכיים), ועל הבמה הופיעו עסקנים צעירים, גידולי תקופת המלחמה העולמית וביחוד — תקופת מוצאי המלחמה. מאוקטובר 1918 ועד יולי 1920 נתרכזו כל

החיים הפוליטיים של ערביי סוריה וארץ ישראל יחד בדמשק, במרכזו של האמיר־המלך פיסל. ונציגי ארץ ישראל הערבית בדמשק היו כולם כרובם פנים חדשות, עולי ימים בפוליטיקה, כוכבי־לוואי זעירים מסביב לכוכב הגדול, שהבהיק אז בשמי ערב: פיסל. בגיל בין 20—30 התנדבו אחדים מהם לצבאו של פיסל, כקצינים שברחו מהצבא התורכי, או כטירונים בצבא ובפקידות הערבים. אלה היו פטריוטים נלהבים, שונאי כל זר, קיצוניים בשאיפותיהם. הם היו השאור שבעיסת הקיצוניים בדמשק, כי הצהרת בלפור היתה קוץ בעיניהם. הצעירים האלה עוררו בארץ אוירה של שנאה רותחת למנדט ולציונות, אוירה שנעזרה — במישרין או בעקיפין — על ידי חלק מהפקידות האנגלית בארץ. העסקנים הזקנים והמנוסים ראו את המציאות ולא האמינו בכוחם של הצעירים לחולל פלאות, אולם העז לא העֵזו להתקומם נגדם בגלוי; הם חכו להכרעה, כדי לתפוס שוב את מקומם.

ההכרעה באה בועידת סאן־רימו (אפריל 1920). זו היתה מכה ניצחת לקיצוניים בדמשק בכלל, ולקיצוניים הארצישראליים בפרט. החלטת סאן־רימו שימשה אות לעסקנים הערבים בארץ לצאת מקרן זויתם. עתה ידעו, ש„התפאורה" בלבד נשתנתה: במקום הפחה התורכי — סיר אנגלי. השלטון הזר לא גודע, ולכן נתחדש תפקידו של הגב היודע להכפף. בעת שאַמין אל־חוסייני (המופתי של ירושלים כעת), צעיר קיצוני בן 27, ברח מירושלים מפחד ענשו של בית הדין בעד הסתה לפרעות בירושלים, החל לעלות שוב כוכבו של ראגב נשאשיבי, עסקן פעיל מהתקופה האחרונה של השלטון התורכי בארץ.

על היצוב הפוליטי של המחנה הערבי בארץ בתקופת המעבר השפיע לא מעט „סידור החשבונות" בין אנגליה לבין בית חוסיין. פיסל הומלך על עיראק ועבד־אללה הואמר על עבר הירדן, אשר לשמחת העסקנים הערבים הקיצוניים הוצא ממסגרת הבית הלאומי היהודי. כלומר: אנגליה סילקה חלק הגון מאוד של התחיבויותיה כלפי הערבים בתקופה הטרופה של המלחמה, ובריתה עם ראשי התנועה הערבית נתבססה ונתחזקה. העסקנים הנלהבים בארץ ישראל ראו את עצמם עזובים ובודדים. פיסל, שנטה תדיר להסתגלות לתנאי המציאות, יכול היה ליעץ עצה אחת ויחידה: התפשרו כמוני; בעל בריתנו הטוב ביותר — אנגליה.

במסבות האלה התהוו שתי הסיעות־המפלגות הראשונות בארץ אחרי המלחמה. אחת מציאותית, מתונה ושואפת ליהנות ככל האפשר מבעל הברית — השלטון המנדטורי; השניה מורדת במציאות, קיצונית ושואפת למלחמה. אחת קובעת את פעולתה בגבולות הארץ, כפי שנקבעו בחוזה השלום, והשניה חורגת מהגבולות האלה ושואפת לפאן־סוריה, פאן־איסלאם. אולם למעשה נכנעה גם השניה לפני המנדט הבריטי כעובדה שאין לבטלה, ואשר מוטב להתפשר אתה אפילו בלי הודאה בלב. אשר לצורך הפעולה הפוליטית — ניתן למפלגות כר נרחב למדי: המפלגה הקיצונית נשארה חפשית להלחם בציונות כאוות נפשה, ואילו למפלגה המתונה ניצבה כמטרה מלחמה פנימית, מלחמה במועצה המוסלמית העליונה, אשר הזדהתה עם המפלגה הקיצונית.

יצירת המועצה המוסלמית העליונה הנה בלי ספק אחת הפעולות המוצלחות

ביותר של הפוליטיקה הבריטית בארץ מנקודת ראותה: שאיפת שלטונות המנדט להשתלט על המחנה הערבי. עם יצירתה ניתנה לערביי הארץ, למשך שנים רבות, מטרה למלחמה פנימית. המועצה המוסלמית פילגה את כל האריסטוקראטיה הערבית בארץ ועשתה אותה לשני מחנות נלחמים זה בזה. בזריזות מיוחדת ידעו השלטונות לצור למועצה צורה של מוסד עצמאי לעדה המוסלמית בארץ; המוסד הזה הנהו מעין מדינה בתוך מדינה, והמיוחסים הערבים, שצמאו לשלטון על הארץ ולא השיגוהו, עטו על התחליף הזה, שניתן להם ביד ממשלת המנדט. אולם מכיוון שהיו בו במוסד הזה סממנים רבים של עצמאות, החליטו השלטונות למסרו לידי הקיצוניים שבין הערבים דוקא, כדי לתת מוצא למרץ השלטוני שלהם. הצעיר אמין אל־חוסייני, שנידון למאסר ארוך בעד הסתה לפרעות, נבחר במקום החמישי, האחרון, ברשימת המועמדים למשרת נשיא המועצה המוסלמית העליונה, אולם השלטונות מינו ואישרו אותו דוקא. זה היה משוא פנים בגלוי, כוונה בולטת לרתום את הלאומי המרדני ביותר מבין המשפחות המיוחסות בארץ למרכבת השלטון. והטכסיס הצליח.

נשיאות המועצה המוסלמית העליונה קיימה קודם־כל את העמדה הגבוהה של משפחת חוסייני בירושלים ובסביבותיה. זה היה הבסיס המשפחתי. כנהוג בארץ מאז, היו עוד משפחות מספר, מהגדולות ביותר, מצטרפות אל המשפחה, שבידה השלטון על משרות, קרקעות ונכסים רבים ושונים (כל נכסי ההקדשות המוסלמים — וַקְף — מנוהלים על ידי המועצה המוסלמית, מלבד בתי הדין הדתיים, בתי ספר ומוסדות הדת, המהוים רשת גדולה של משרות שונות). יחד עם הפקידים הדתיים וההנהליים, הנפוצים בכל הארץ, נתנה המועצה לנשיאה — והוא גם מופתי של ירושלים — השפעה עצומה וכוח.

מינוייו של אמין אל־חוסייני איפשר לראגב נשאשיבי, ראש משפחה שניה בירושלים, שהתנשאה לשלוט בדורות שעברו על ידי עושר ופקידות, לרכז סביבו את כל מתנגדי משפחת חוסייני. הוא יצר סיעה־מפלגה, שהיתה ידועה בשם „אופוזיציה״ (מועארידה) נגד שליטי „המועצה״ (מג׳לס). השם והתוכן שוים היו, כי ההתנגדות לאמין אל־חוסייני (למען הקיצור נקרא לו להבא בתארו הידוע: מופתי) היתה עיקר תכנית הפעולה של אנשי נשאשיבי. הציונות והבית הלאומי היו בעיני מפלגת האופוזיציה מטרות־מלחמה רחוקות, ואילו המלחמה במועצה המוסלמית העליונה וכיבושה — המטרה הקרובה והממשית.

המופתי ניסה במרץ להפקיע את עצמו ממלחמה זו על ידי הדגשת המטרה החיצונית אשר לערביי הארץ: המלחמה בציונות. מלחמה זו העמיד בראש פעולתו ופעולת המועצה, שהנה באורח רשמי ומעשי ברשותה של ממשלת ארץ ישראל, כלומר: מעין מחלקה שלה! אולם ה„אופוזיציה״ לא נתעתה והמשיכה להתקיף את המועצה לרצונה של הממשלה, כמובן. על ידי מלחמה זו נעשו שתי הסיעות תלויות בממשלה: את האופוזיציה סיפקה במינוי ועדה לקביעת מעמד חוקי ומוחלט למועצה המוסלמית, ואת המופתי סיפקה בהארכת פעולת הועדה ובאי־קביעת עמדה לגבי מסקנותיה. התוצאה היתה, שמעמדו של המופתי כנשיא

המועצה נשאר תלוי ועומד עד היום הזה, ובכל רגע שהממשלה תרצה, אם המופתי יבאיש את ריחו בעיניה, תוציא מהגניזה את המסקנות של אותו חלק של הועדה, הבלתי נוחות לו (השאלה העוקצת ביותר היא אם יישאר נשיא לכל ימי חייו, לתשע או לשלש שנים!).

כעשר שנים שלטו במחנה הערבי שבארץ שתי המפלגות הנ"ל. בתקופה זו נעשו נסיונות שונים לארגן סיעות ומפלגות חדשות (מפלגת פלחים, מפלגה ליבראלית ועוד), אולם לקיקיון של יונה דמו. חוסר משטר כלכלי מפותח, חוסר דיפרנציאציה חברתית של השכבה הערבית הגבוהה, חוסר התפתחות רוחנית וחוסר משטר פרלמנטרי לא איפשרו קיום לסיעות ולמפלגות נוספות. רק ארגוני־לואי, ששימשו ברובם את סיעת המופתי, יכלו להתקיים במדה שקיומם היה רצוי ומועיל לסיעה השלטת. כזה היה והוה ארגון „אגודות הצעירים המוסלמים", שמילא בזמנים שונים תפקיד של סוכנות למופתי בערים ובכפרים הגדולים. בתור ארגון־לואי חשוב ביחוד, בשנים האחרונות, מרכז הצעירים הערבים, ארגון ארצי, מוסלמי־נוצרי, הפעיל מאוד בתעמולה נגד מכירת קרקעות ליהודים, נגד העליה היהודית ובעד המפעלים הכלכליים של הבנק הערבי.

בסוף 1931 נעשה נסיון נועז על ידי המופתי להרחיב את בסיס מפלגתו. תמיד נטה אחרי פאן־ערביות, ומאז נתמנה לנשיא המועצה המוסלמית העליונה, התגברה בו נטיה פאן־איסלאמית. מפעלו הגדול הראשון — תיקון מסגד אל־אקצא בירושלים (השני ל„מסגד עומר" בהר הבית), הצריך סכומים גדולים, וצורך זה הביא אותו במגע עם העולם המוסלמי (מצרים, הודו). אולם פעולה זו לא עוררה רצונות פוליטיים ולא הניעה פעולות נוספות. עם חנוכת מסגד אל־אקצא המחודש (1928) נסתיים המפעל הזה בהחלט. אולם החיפוש אחרי אמצעי מלחמה נגד הציונות והצורך בבעלי ברית חזקים עוררו שוב את הרעיון הפאן־איסלאמי בחוגי המופתי. גם הדוגמה של הציונות ואמצעיה החלה להשפיע יותר ויותר על החיים המפלגתיים של ערביי הארץ. ההסתדרות הציונית העולמית קרעה את עיני העסקנים הערבים הקיצוניים ולימדה אותם להבין את מקור הכוח של הפעולה הציונית, הפוליטית והפינאנסית. המקור הזה הובלט ביחוד בשנת 1929 עם יצירת הסוכנות היהודית. הערבים דימו לראות את כל היהדות העולמית מתגייסת לכיבוש ארץ ישראל מידי הערבים באמצעות אותו הכוח הפי־נאנסי האגדי, ששונאי ישראל בכל הזמנים ובכל הארצות מיחסים ליהדות כגוש מאוחד ומלוכד, כביכול.

והשעה שחקה למופתי. מלחמת הקיום הפוליטית של האימפריה הבריטית הרחבה נעשתה אחרי המלחמה העולמית משנה לשנה קשה יותר. התפתחות התנועות הלאומיות בהודו ובארצות הערביות, שנפלו בחלקה של אנגליה; התפתחות התנועה הלאומית במצרים, הסמוכה לסואץ; התעמולה הבולשביסטית הנמרצת; הטנדנציות של התבדלות כלכלית בתוך האימפריה; ההתחרות בין המדינות האימפריאליסטיות הגדולות: — כל הגורמים האלה עוררו דאגות כבדות בקרב שליטי האימפריה הבריטית וחייבו אותם לחפש אחרי סמי־נגד

לטנדנציות ההרס וההתפוררות. כאחד הסמים האלה ראתה אנגליה את התנועה הפאן־איסלאמית, המתלבטת באפס אונים, אולם לפרקים בקול ענות גבורה, זה עשרות שנים. לתנועה הזאת נודעו אהדות חזקות בהודו המוסלמית, כי מלחמת המיעוט של מוסלמי הודו מזקיק אותם לבקש אחיזה אצל בני דתם בעולם, ותהא האחיזה הזאת רוחנית־מופשטת גרידא. ומכיוון שמוסלמי הודו, הגוש הגדול ביותר באיסלאם, הם בעלי ההשפעה הגדולים ביותר בתנועה הפאן־איסלאמית, בכל תקופות פעילותה, — הרי אנגליה, כבעלת בריתם הנאמנה (מצב מוסלמי הודו כמיעוט מחייב אותם להיות דבקים באנגליה), מביטה בעין יפה על התנועה הפאן־איסלאמית. ככוח ממשי אין לאנגליה לפחד מפני תנועת־צללים זו, אולם יפה היא לפרקים כאמצעי של תעמולה וכסם־נגד לטנדנציות האנטי־אנגליות באסיה ובאפריקה (מצרים, סודאן). התנועה הפאן־איסלאמית נתחדשה אחרי המלחמה לרגל הפיכת המשטר בתורכיה, מעשה ידיו של מוסטפא כמאל פחה (כיום שמו: כאמל אתו־תורך) וביטול החליפות העותמאנית (1924). מעשה זה פגע קשה בעולם המוסלמי, אולם יחד עם זה עורר מועמדים שונים לכסא החליפות ומאמצים לתפוס את הכסא הפנוי. המועמדים היו: המלך חוסיין, המלך (סולטאן) אבן סעוד, המלך פואד, החליף המסולק והמגורש מתורכיה (כלומר: בחירת בירה חדשה לחליפות הישנה), הנסיך המוסלמי־הודי של חידר־אבאד ומועמדים אחרים בלתי חשובים כנ"ל.

רשימת המועמדים מוכיחה, מה רב הפילוג שחל בעולם המוסלמי לרגל ביטול החליפות העותמאנית. המדינות האימפריאליסטיות, ואנגליה ביחוד, נהנו בדיעבד מפילוג זה, שהחליש את העולם המוסלמי עד תחתית המדרגה. הנפת הדגל הפאן־איסלאמי במצב הזה היה משמש יותר נס למלחמה פנימית מאשר לליכוד ולאיחוד: כל מועמד לכסא החליפות ראה בחידוש התנועה הזאת קנוניה מצד יריבו. ואולם אנגליה לא היתה מעונינת להפריע בעד התעוררות הפאן־איסלאם וחידושו, וביחוד כשמוסלמי הודו רצו בהתעוררות זו. ידוע ידעה אנגליה, שמנהיגי המוסלמים בהודו לא יזיקו לה בתעמולתם, אלא להפך: אגב תעמולה פאן־איסלאמית יילחמו במגמות האנטי־אנגליות שבארצות המוסלמים; תנועה זו תחליש את המגמה הפאן־ערבית, המסוכנת לאנגליה יותר מהמגמה הפאן־איסלאמית; נוכח הסכנה, שאחד המועמדים יזכה בכסא החליפות, נעשים כל היריבים תלויים ברצונה של אנגליה, אשר לה הכוח.

בראש התנועה המחודשת בהודו התיצבו שני האחים עלי, שהתפייסו עם אנגליה אחרי ריב ממושך. שניהם היו, כנראה, בני ברית לנסיך מחידר־אבאד ועמלו לטובתו. הנסיך התחתן בינתים, על ידי בנו, בחליף המסולק, עבד אל־מג'יד, ושני המועמדים נהפכו למועמד חזק אחד (החליף או חתנו, בן הנסיך מחידר־אבאד).

המופתי נפגש עם האחים עלי במכה, בשנת 1926, עת כינס המלך אבן־סעוד ועידה מוסלמית לדון על עתידה של הארץ הקדושה לאיסלאם. מאז נטוו חוטים ביניהם והרקמה הושלמה בשנות 1929/30. המופתי התכוון ליצור בסיס פאן־

איסלאמי לתנועתו ולמפלגתו כמקור לכסף — אמצעי־נגד למפעל הציוני — ולהשפעה לעצמו בארץ ובעולם. שוכת עלי (מוחמד עלי, הבכור, מת ב־1930 ונקבר בירושלים, לפי הצעת המופתי, כהתחלה ליסוד פנתיאון כלל־מוסלמי בירושלים) שאף להתיצב באמצעות המופתי בראש התנועה הפאן־איסלאמית המחודשת, כדי לקדם את תכניותיו של הנסיך מחידר־אבאד. תוצאת השיתוף הזה היתה הועידה המוסלמית, שנתכנסה בירושלים בדצמבר 1931 והמנגנון, שהוקם בנשיאותו של המופתי בשם „משרד הועידה המוסלמית".

כלפי חוץ הצליחה ועידה זו במקצת, אולם כלפי פנים נכשלה בהחלט. המלכים המוסלמים עיינו את הועידה ופחדו מפניה; המנהיגים מהודו התנגשו בקיצוניים, שונאי המדינות האימפריאליסטיות; הכוונות התרוצצו והועידה לא יכלה להגיע לידי מעשה. המופתי לא אמר נואש והחל לארגן בארץ סניפים ל„משרד הועידה המוסלמית", כדי לחזק את הקרקע תחתיו. אולם הנסיון הזה נכשל בהחלט. הועידה המוסלמית, שהיתה כולה רקמת מזמות סותרות זו את זו, לא עוררה התלהבות והסניפים שנוסדו בארץ לא התקיימו. קיום הועידה המוסלמית כארגון פוליטי היה אפשרי רק מתוך אופורטוניזם פוליטי שאין למעלה ממנו, וזה סיכן את עמדת המופתי במחנה הערבי, כי עיקר כוחו בתואר „לאומי קנאי".

האיסלאם כגוף או כצירוף גופים פוליטיים תלוי, בדור הזה, באנגליה, בצרפת ובאיטליה. ומי שמכניס ראשו לתוך פוליטיקה זו בלי אותו הכוח, שיש, למשל, לשליטי תורכיה או פרס העצמאיות, משתעבד למדינות האימפריאליסטיות השתעבדות גמורה. המופתי נפל בפח הזה. כל צעד שרצה לעשות, אחרי הועידה, בעולם המוסלמי, חייב אותו כלפי אחת המעצמות האימפריאליסטיות: כאילו כבל את עצמו.

על רקע זה התרקמה המפלגה, שנקראה בשם „איסתיקלאל" (עצמאות). מכמה בחינות היתה זו המפלגה המודרנית הראשונה בקרב ערביי הארץ. הקו האפייני, שהבדיל אותה מהמפלגות הקודמות היה: בראשית היתה תכנית! התכנית היא שחברה את קבוצת האנשים לגוף פוליטי אחד, תחת דגל „איסתיקלאל". ובעת ששתי המפלגות הקודמות, האגודות המוסלמיות־נוצריות והועד הפועל הערבי, פזלו פזילות רבות לעבר המנדט וגם הודו בו בפה מלא או בחצי פה, נוסד „איסתיקלאל" על דחיה מוחלטת של המנדט. מיסדי המפלגה הזאת עמדו על בסיס של לאומיות „טהורה", כלומר: לאומיות גזעית, ולכן התנגדו, מטעמים גזעיים ופוליטיים כאחד, לערבוב הגורם הפאן־איסלאמי בתנועה הערבית בארץ. כריאליסטים פוליטיים, כביכול, העמידו את סיסמת פאן־ערב מול סיסמת פאן־איסלאם. תכניתם נתחלקה למכסימלית — איחוד כל בני הגזע והלשון הערביים, ולכמה בנות־תכנית מינימליות: איחוד כל הארצות הערביות בקדמת אסיה; איחוד חלק מהארצות האלה (הצירופים: 1) עיראק, סוריה וארץ ישראל משני עברי הירדן; 2) עיראק וסוריה; 3) עיראק, סוריה ועבר הירדן; 4) עיראק וארץ ישראל...).

הפאן־ערביות היתה הבסיס הרחב למפלגת „איסתיקלאל", כאשר היתה צריכה

להיות הפאן־איסלאמיות למפלגת המופתי. אולם בפוליטיקה ארצית היתה ל„איס־תיקלאל" תכנית מצומצמת־מעשית. התכנית התבטאה במלחמה ללא פשרה בשלטון האנגלי כ ע י ק ר, ובציונות — כסעיף ט פ ל. זה היה הפך גמור משיטת המלחמה של המופתי, אשר מתוך תלותו בשלטונות המנדט דחה את המלחמה בעצם המנדט לאחרית הימים, ואילו בהווה כיוון את כל תותחיו כלפי הציונות. ה„איסתיקלאל" ראה בשיטת המופתי טשטוש העיקר, לרצון אנגליה, ולכן דחה אותה. אולם הוא הכיר גם את שרשה ומניעיה של שיטה זו: המשרות הממשלתיות והתלות האישית של המנהיגים הערבים בשלטונות האימפריאליסטיים. שני ראשי המפלגות הערביות — אמין אל־חוסייני (המופתי) וראגב נשאשיבי — הנם פקידי ממשלת ארץ ישראל וכיצד יעֵזו פקידים להמרות את רצון בעליהם?! מכאן הדרישה של מפלגת „איסתיקלאל" ל„נון־קואופירייישן" (אַל־שיתוף) עם הממשלה, שפירושו הראשון — התפטרות מכל המשרות הממשלתיות, כדי ליהפך לבני חורין מבחינה פרטית.

אולם הריאליסטים האלה היו במציאות הארצישראלית — הכלכלית והפוליטית — בעלי הדמיון הגדולים ביותר. ערכו הפוליטי של המופתי נוסד בעיקר על משרתו הגבוהה כנשיא המועצה המוסלמית ועל העידוד שקבל, בדרכים שונות, מאת השלטונות הבריטיים בטפסו בסולם חייו. המשרה הזאת מוסרת לרשותו רבבות לירות בכל שנה, שבהן מזין הוא את תנועתו ובאמצעותן שליט הוא על רשת מקיפה של פקידים וסוכנים, עד כדי שלטון על חלק גדול של העדה המוסלמית בארץ. גם יסוד המשפחתיות, שעליו הושתתו שתי המפלגות הישנות, אינו דבר שאפשר לזלזל בו בארץ זו בלי להיענש. כי צירופי המשפחות מהוים בארץ בלתי מפותחת מבחינה כלכלית־חברתית כוח דומה לכוח המעמדות בארצות מפותחות.

מיסדיה וחבריה של „איסתיקלאל" לא ראו, או לא רצו לראות, כי ברובם הגדול אינם בני־חורין, בניגוד למנהיגים־הפקידים. הם לא ראו כי ההבדל ביניהם הוא רק זה: א ל ה הנם פ ק י ד י ם מ כ ב ר, ו א ל ה מ ו ע מ ד י ם ל ה י ו ת פ ק י ד י ם. הם לא העריכו כראוי את הגורם הכלכלי הכביר של המשרות הממשלתיות בארץ ישראל לגבי הישוב הערבי המשכיל. העליה היהודית נותנת ביד השלטון אוצר כסף עצום וגורמת לגידול המנגנון הפקידותי ה ע ר ב י. כי אין ארץ בעולם, מחוץ לארץ ישראל, שיהיה קיים בה יחס מספרי כזה בין האוצר (הגדול, הנפוח) ובין המועמדים לפקידות (המעטים ביחס). לכן מהוה הפקידות, הנובעת מהאוצר הזה, גורם כביר בכלכלה של הערבים המשכילים, ומי שמזלזל בגורם הזה סופו ליתן את הדין.

כשנתים (1932/4) פרפרה מפלגת „איסתיקלאל" וירדה, למעשה, מהבמה. היא רכזה מספר משכילים ולאומיים קיצוניים, אולם השלטונות, והמופתי ביחוד, רצצו אותה. מחוץ למספר צעירים נלהבים, לא התיחסו למפלגה זו ברצינות.

שנת 1934 מהוה נקודת־מפנה בהתגבשות החיים הפוליטיים של ערביי הארץ. קשרים ישנים, שנתרפטו בינתים, הותרו ובמקומם התהוו קשרים חדשים; חלו שינויים חשובים בארגון הפוליטי של ערביי הארץ.

העובדה הבולטת בארץ ישראל בשנת 1934 היא העליה הגדולה של היהודים

לארץ. עליה זו, אשר בעיני הערבים היא מתפרשת כתוצאה משינוי מוחלט מצד אנגליה כלפי הציונות, השפיעה על המנהיגים הערבים השפעה גדולה. כל עוד היתה הציונות מתגשמת בתהליך אטי, אשר מי ישור את קצהו, אפשר היה לסמוך על נסים, על מאורעות בלתי צפויים ועל „מזמוז" עם הפקידות הבריטית האוהדת. אולם התהליך המזורז של הציונות המתגשמת פקח את העינים ופכח: בשעון ביד אפשר לחשב את בוא התהליך הזה אל מטרתו. ואז?

החל שידוד המערכות הפוליטיות. הועד הפועל הערבי, שהיה למעשה שכיב מרע ברוב שנות קיומו, בטל בלי לויה ובלי קבורה. משל למה הדבר דומה? לחולה ותיק, שנרדם בלי הכרה בתרדמת מות ובעלטה הועבר אי־שם, לעולמות בלתי־ידועים. ביטולו של הועד הפועל משמעו ביטול מ ש ט ר ־ ה ה ס כ ם, ששרר בצבוריות הערבית במשך חמש עשרה שנה, כ ש ר ו ח ה מ נ ד ט מ ר ח פ ת ע ל י ו. רתימת כל המפלגות לעגלה אחת אינה נותנת לחזקה שבהן להראות את כוחה. הועד הפועל היה, לפי מהותו, מוסד של פשרות ופשרנות, ואילו המצב הנוכחי מחייב ריכוז כוח גדול מול כוח גדול שני (ציונות, אנגליה). מחוגי המופתי בזרקה אמרה: מ פ ל ג ת ר ו ב, אשר בכוח עצמה תחייב את שלטונות המנדט לראות בה נציגות שלמה לישוב הערבי.

גם מפלגת נשאשיבי לא נלחמה על המשכת קיומו הפיקטיבי של הועד הפועל הערבי. משטר־ההסכם לא נתן לה את מבוקשה: הורדת המופתי ממשרת נשיא המועצה המוסלמית. נשאשיבי התיאש, כי נוכח שהשלטונות אינם רוצים בשום פנים לבוא בריב עם המופתי. ומכיון שנקודה מתה זו היתה עיקר תכנית סיעתו, הכרחי היה לחולל שינוי יסודי, כדי שלא להתנוון לגמרי.

המועצה המוסלמית העליונה הנה נתח שמן מדי, שהאופוזיציה למופתי תוותר עליה גם להבא. אולם אין ספק, כי ענין זה חדל מהיות האלף והתיו של תכנית האופוזיציה. מוכיחה זאת גם עובדה ארגונית: מפלגת נשאשיבי הישנה היתה מורכבת ממוסלמים בלבד, ואילו „מפלגת ההגנה הלאומית" (חיזב א־דפאע אל־וטני), שנוסדה בסוף שנת 1934 מכילה גם נוצרים, הנמנעים כידוע מהתערב בעניני הֵעדה המוסלמית הפנימיים. שינוי זה חשוב מאד, כי הוא מ ז ע ז ע א ת ה מ ט ר ה ל מ ל ח מ ה פ נ י מ י ת, אשר יצרו שלטונות המנדט על ידי יסוד המועצה המוסלמית ומסירתה לידי המופתי. מכאן נובע שינוי אחר, לכל הפחות להלכה: שאיפה לאמנסיפציה מהשלטונות הבריטיים בקביעת הפוליטיקה הפנימית במחנה הערבי.

מפלגת המופתי, שנתארגנה מחדש במטרה לדבר בשם הרוב המכריע של הישוב הערבי בארץ, נקראת בשם „המפלגה הערבית הפלשתינאית". גם מפלגה זו מכילה בפעם הראשונה נ ו צ ר י ם (הנשיא — ג'מאל אל־חוסייני; סגן הנשיא — אלפרד רוֹק) כלומר: הסתלקה מהפאן־איסלאמיות. זמן רב ישבה מפלגת המופתי על מדוכת השם. לכתחלה רצו לקרוא לה בשם „הפדרציה הערבית" (אל־וַחדה אל־ערביה), אולם הסתפקו לבסוף בקביעת הפדרציה כאחד הסעיפים הראשיים, ואת השם קרבו אל המציאות, אל „פלשתינא". שם מפלגתו של נשאשיבי („ההגנה הלאומית") הנהו שם מרעיש ומזעיק, כאילו תשובה על המתרחש בארץ והעליה

היהודית ביחוד. על זה ענתה מפלגת המופתי החדשה בקביעת סעיף ראשי: להלחם ביהוד הארץ. בכלל נשארה מפלגת נשאשיבי נאמנה לעצמה בהצטמצמה בגבולות הארץ הקיימים (בצירוף עבר הירדן — ראה הלאה) ובאי־הסתבכותה בשאלות פאן־ערביות. שמה החדש של מפלגת המופתי, כמו גם צירוף הנוצרים אליה, מעיד גם הוא, שנקודת־הכובד תהיה מעתה בארץ ולא בפוליטיקה גבוהה־דמיונית. ביחס לדרישות הערביות הלאומיות בארץ אין הבדל כמעט בין שתי התכניות.

שתי המפלגות המחודשות שואפות לרכוש המונים, ונוער ביחוד. למפלגת המופתי יש בנידון זה סיכויים גדולים מלמפלגת נשאשיבי. למופתי שם גדול בקרב הנוער ומאז רבה השפעתו על אגודות הצעירים המוסלמים, על פלוגות ספורטיביות ידועות, על הצופים המוסלמים ועל מרכז ארגון הצעירים. באספת היסוד של מפלגת המופתי הודיע מרכז הצעירים על הצטרפותו in corqore למפלגה, אם כי הוא מקיים עוד את ארגונו הנבדל לתפקידים מעשיים ידועים. למפלגת נשאשיבי הישנה לא היתה כמעט השפעה בקרב הנוער ושמו אינו מקובל על ההמון. לכן אחז מארגן המפלגה, פחרי נשאשיבי, בדרך של ארגון הפועלים הערבים תחת חסותה של המפלגה הנשאשיבית.

על ארגון שתי המפלגות משפיעים דרכי ארגונם של הפאשיסטים והנאצים. „החולצות השחורות" ו„פלוגות הסער" מלבבות את פחרי נשאשיבי ואת ג'מאל אל־חוסייני. פחרי רוצה להפוך את ארגון הפועלים שלו לפלוגות פאשיסטיות. ארגון פועלים זה מיוסד על שלום בין המעמדות ועל התחרות בפועל היהודי המאורגן על ידי הורדת שכר וצמצום התביעות. באיזו מדה יתמיד בארגון הזה ויצליח בו — אין לקבוע עדיין. תלמיד נאמן ומסור ביותר לפאשיזם ולנאציזם הנהו ג'מאל אל־חוסייני, נשיאה הרשמי של מפלגת המופתי החדשה (כפקיד רשמי לא נוח למופתי להיות נשיא המפלגה הפוליטית שלו). יסוד „פלוגות סער" הנהו אחד מסעיפי הפעולה העיקריים של המפלגה. מיסדי מפלגת המופתי רואים את התפתחות הדברים בקנה־מדה עולמי והם מחשבים חשבונות למלחמת העולם הבאה. חשבונם ותקותם, כי בפרוץ מלחמה עולמית חדשה יוכלו הם על סמך הכוח הצבאי, שיכינו להם, לדרוש מאנגליה חיסול הציונות בארץ ישראל ומילוי דרישותיהם לשלטון לאומי. מפלגה זו שואפת על כן בכל לבה להתפרצות מלחמה עולמית חדשה.

בינתים רוצה מפלגת המופתי להעביר את נקודת הכובד של המלחמה בפוליטיקה של הבית הלאומי היהודי — מירושלים ללונדון. גם זה תוצאה של התהליך המזורז בהתגשמותה של הציונות, תהליך הנעוץ במאורעות עולמיים, שאין לפקידים האנגלים בארץ ישראל, אפילו האוהדים לערבים, שליטה עליהם. יתכן, שיש בזה משום בקורת העמדה הסרבנית של הערבים לגבי הצעתו של הרברט סמואל, בהיותו נציב עליון בארץ ישראל, על יצירת סוכנות ערבית בצלמה ובדמותה של הסוכנות היהודית. בכל אופן יש לראות בתכנית

„הלשכה הערבית" בלונדון צעד נוסף של השתחררות ערביי הארץ מהאפוטרופסות הפוליטית של הפקידים האנגליים המקומיים.

לא פחותת־ערך היא גם התמורה שחלה ביחס המפלגות הערביות בארץ אל השושלות הערביות: בית חוסיין ובית סעוד. המופתי היה נאמן בית חוסיין: תומך ונתמך; ממקורבי המלך פיסל היה. מפלגת נשאשיבי, שהצטמצמה בגבולות הארץ, עמדה מרחוק. אולם אחרי מות המלך פיסל (1932) החל להתהוות שינוי בעמדת המופתי. הוא התקרב יותר ויותר אל המלך אבן סעוד, יריבו של בית חוסיין. כנראה, זקוק המופתי למשען חזק במשחק הפוליטי שבינו לבין אנגליה. המלך גאזי הצעיר, בן פיסל, אינו יכול לשמש משען כזה; המלך אבן סעוד נחשב מאוד בעיני השליטים האנגלים. אבן סעוד שוב לא חדל ודאי משאת את עיניו אל כסא החליפות. המופתי הנהו בעל השפעה בחוגים מוסלמים בארצות שונות ולכן בעל ברית חשוב הוא. אולם לאבן סעוד יש ענין מעשי וממשי עוד יותר מכסא החליפות: כסא סוריה הפנוי. כאן יכולה תמיכתו ותעמולתו של המופתי להועיל הרבה, כי קשרים אמיצים לו עם ראשי ה„גוש הלאומי" בסוריה. כך נתהוה קשר חדש, בין המופתי ובין המלך אבן סעוד, במקום הקשר הישן עם בית חוסיין.

אולם בעת שהמופתי התיר את הקשר, נאחזה מפלגת נשאשיבי בשרידו: האמיר עבד־אללה (בינתים מת גם בכור בניו של חוסיין, עלי, שהיה מועמד לכסא סוריה). האמיר הוגה מאז רעיון למשול על שני עברי הירדן כפתרון לשאיפת השלטון שלו, כפתרון לשאיפת הרבוֹנות של הלאומיים הערבים וכפתרון לבעית ההתישבות היהודית משני עברי הירדן. הרעיון הזה שנוא על המופתי, כי למעשה הוא הנהו כיום ה„אמיר" על מוסלמי ארץ ישראל המערבית, וכאשר ישתלט האמיר עבד־אללה גם כאן, יאבד ערכו, כי במדינות המוסלמיות אין סטאטוס של מועצה מוסלמית, אלא נכסי הוקף מנוהלים על ידי אחת ממחלקות (וזרות) המדינה. אולם מפלגת נשאשיבי, המחפשת פתרון מעשי לבעית הבית הלאומי היהודי ואמצעי להפלת המופתי, רואה ברעיונו של האמיר עבד־אללה פתרון אידיאלי. לכן שמחה לקרע שבין המופתי ובית חוסיין (המופתי משתדל, כמובן, לטשטש קרע זה ככל האפשר) והעלתה את האמיר עבד־אללה ותכניתו בראש תכניותיה. בדרך זה „נהפכו היוצרות": מפלגת נשאשיבי תומכת כיום בארץ ישראל מאוחדת משני עברי הירדן, בתנאי שהאמיר עבד־אללה ישלוט בה; מפלגת המופתי מצטמצמת — מחוץ לסיסמה התיאוריטית לפי שעה על פדרציה ערבית — בגבולות ארץ ישראל המערבית בלבד.

בשנות 1934/5 חוסלו ארגוני הבינים הפוליטיים ונדמה היה, שכל הפעולה הפוליטית תרוכז בידי שתי המפלגות השליטות. אולם על רקע השינויים הכבירים, המתהווים בארץ בעקב העליה היהודית רבת המדות, צצה מפלגה פוליטית חדשה, שעיקרה פלג ממפלגת נשאשיבי הישנה. הרוח החיה שבמפלגה החדשה („מפלגת הריפורמה" — חיזב אל־איסלאח) הוא מנצחו של ראגב נשאשיבי בבחירות למשרת

ראש עירית ירושלים, ד"ר חוסיין חאלדי. תכניתה — צירוף מתכניות שתי המפלגות האחרות ובסיכומה דורשת גם היא שלטון ערבי על הארץ. מהי הריפורמה, שהמפלגה החדשה מבקשת — אין לדעת מהתכנית, כמו שאין להבין ממנה, מה באה מפלגה זו להוסיף על שתי המפלגות הקיימות, אם לא לראות בה ארגון משפחתי חדש גרידא. תיקונים (ריפורמות) סתם — דורשות גם יתר המפלגות. לכן רשאים אנו לשער, שביסוד המפלגה החדשה יש רצון כמוס בריפורמה יסודית ביחסים הקיימים בין שלשת הגורמים בארץ: האנגלים, היהודים והערבים. לפי שעה מוטב להניח את הדבר בגדר השערה.

תל־אביב, תשעה באב תרצ"ה.

ד״ר מ. ברכיהו

לשאלת העבריינות של הנוער בארץ

„שאלת העבריינות של הנוער שלנו בא״י מחמירה מיום ליום. כבר כעת היא לובשת צורה שלא פללנו לה לפני שנתים. לא אפריז, אם אומר, שמבחינות ידועות אין היא נופלת מן עבריינות הנוער שבברלין וניו־יורק, ואם לא נאחז באמצעים נגדה ולא נמצא לה פתרונים מבוססים על יסודות המדע והנסיון, הריהי עלולה לעלות על זו שבערים הנ״ל. שכן מטבע היהודים להצטיין בכל״. מלים אלה אמרתי לפני אילו חדשים בהרצאתי על הנושא הזה לפני חוג של רופאים פסיכיאטרים בירושלים. להלן רוצה אני לפרש את דברי ולבססם, כמו גם להראות את הדרך, היחידה לפי דעתי, לתקון המצב.

השאלה הראשונה המתעוררת בלב הקורא היא: מהי סיבת העבריינות? הצדקה ההשקפה האנטרופולוגית האומרת, שהעבריינות, הנטיה אליה, תלויה בגורמים תורשתיים, שיש לה יסוד ביולוגי, ומושרשה היא במערוכת (קונסטיטוציה) העבריין, ואין הצבור יכול לעשות כלום נגד „תופעת הטבע״, או אולי אינה אלא פרי הסדורים הקיימים, פרי החנוך והסביבה, וביד החברה לתקן ולמנוע בעד תופעותיה?

הקר גורלם של התאומים (תאומים מביצה אחת, לעומת תאומים משתי ביצים) וחקר המשפחה הוכיחו, שאלו ואלו הם דברי אלהים חיים. יש מקרי עברינות, שבהם מכריעים הגורמים שבמערוכת. במקרים הקשים, כשהפגם המוסרי שליט וסוער, לא יועיל שום חנוך, שום השפעה מן החוץ. עלול עבריין כזה בהשפעת הטפול וההנוך להדחיק בקרבו לזמן מה את נטיותיו האנטי־חברתיות, אבל תקון שלם לכל חייו הוא מן הנמנע, כשם שלא תצליח הרכבת ענף תרבותי בגזע פראי בהחלט. אמנם הגזע יקלוט את הענף התרבותי, אבל יקפח את טיב הפירות המשו־בחים, וכך מקפח העברין מלידה את נכס התרבות החברתית. אולם לאשרנו, מקרים של עברינים כאלה הם בודדים, יוצאי דופן, מדרך התפתחותה של החברה האנושית, בבחינת „מינוס ואריאנטה״ ומספרם מועט.

בשנת 1927 הופיע בברלין ספרו של החוקר הקרימינליסטן ד״ר היינדל „עברינים שאומנותם בכך״ („בערופספערברעכער״), שבמשך חדשים מועטים זכה לשלוש מהדורות. המחבר נסע לקלדוניה החדשה, במקום שהצרפתים יסדו בשנת 1863 מושבה פורחת בשביל פושעים. האדמה שם פוריה מאד והצרפתים שתלו גנים נהדרים, הקימו בתים יפים, כל האי נהפך לגן עדן ממש. הפושעים באי הזה שבים השקט חפשים לגמרי. יכולים הם לפי רצונם לעסוק בעבודת האדמה, במלאכה, במסחר, ויועצים מומחים עומדים לשרת אותם במלאכת ידם; יכולים הם להתחתן ולחיות חיי משפחה בחיק הטבע הנהדר. רק דבר אחד אסור להם: לעזוב את האי.

והנה עם החופש השורר בקלדוניה החדשה, עם היחס הטוב מצד האדמיניסטרציה, עם תנאי הסביבה המצוינים והאפשרות הגמורה לכל אחד לחיות חיי חברה מתוקנים, — עם כל אלה לא הצליח הנסיון: אפילו אחוז אחד מכל אלפי הפושעים לא סר מדרכו הרעה.

והמחבר הולך ומונה את מספר העבריינים שאומנותם בכך בגרמניה. הוא מביא גם את תמונותיהם של טפוסי עבריינים כאלה, המרגישים בקרבם צו פנימי לעבריינות ולאחר כל עונש שמטילים עליהם אין הם חוזרים למוטב, אלא — ל„מקצועם". בשנה ההיא, שנת 1927, היה מספרם בגרמניה 8500. 90% מהם, לפי עדותו של המחבר, אינם עומדים על הגובה במקצועם, הם עושים את מלאכתם רמיה, „רוצים הם, אבל אינם יכולים". רק 700—1000 הם „אמנים" בחסד עליון. והנה, טוען המחבר, כל המחנה הזה עולה לממשלה בממון רב, בהחזיקה אותם, לשם עונש, שנים רבות בבתי כלא, אולם ההוצאות עולות בתוהו, משום שבכל פעם, כשהם יוצאים לחופש, הם חוזרים לסורם מחמת הצו הפנימי, שאינו נותן להם מנוחה ולוחש להם: גנוב, גזול, זייף שטרות, עמוד על פרשת דרכים ולסטם את הבריות, שים ידך בכיס העוברים ושבים, התחפש לשליח העובד לטובת הכלל, חזור באהבה סוערת אחרי נערות תמימות ופרוש רשת לרגליהן, — ובלבד שלא תשלח ידך בעבודה של ממש, כי היא משעממת ועושה את החיים תפלים. ולפיכך מיעץ המחבר הנכבד „לרסן" עבריינים אלה לצמיתות. הצעותיו המפורטות של הקרימינליסטן הידוע אינן מענינות כאן. אין אנו דנים בגרמנים אלא ביהודים, לא במגודלים אלא בילדים והעיקר — תפקידנו הוא לא רק „לרסן", לשלול מן העבריין את האפשרות, שיעשה את מעשיו הרעים, אלא למנוע מן הילד שיעשה ליצור אנטי־סוציאלי, לעבריין. מה שמענין אותנו בדברי המחבר המומחה הוא, שמספר בעלי הנטיה התמידית לעבריינות הוא (בגרמניה) בערך 3 לעשרים אלף תושבים. אם נניח, שהדיאגנוזה של היינדל היא נכונה (ואין שום הוכחה מדעית לכך, אפשר שבתוך בעלי הנטיה התמידית לעבריינות תוססים קונפליקטים נפשיים בסבת חיי החברה ושבטפול פסיכולוגי טוב היה חלק גדול מהם מתרפא) ונשוה את היחס המספרי למצב בארץ ישראל, נוכל להסיק, שבארץ נמצאים בערך 45 עבריינים מלידה, הן בין המגודלים והן בין הנוער. ואולם אנחנו הרי דנים כאן רק במאות ואלפים עבריינים ועזובים שבתוך הנוער הא"י. ברור אפוא, שהעבריינות מלידה איננה ממלאה בארץ גורם חשוב.

לפני אילו חדשים פרסם הדוצנט זֶלֶר מאמר מפורט על העבריינות בהֶמְלן שעל נהר וֶזר, מקום מוגבל, שניתן לתפיסה מקיפה של הגורמים, ובמקום שנוהגים לרשום את העבריינים מתוך השקפה אבגנית (תורשתית) זה יותר ממאה שנים, משנת 1827. והנה החקירה מוכיחה, שהעבריינות גדלה שם (לפי יחס העבריינים אל מספר התושבים) פי חמשה, פי עשרה. אולם חוג האנשים בעלי תורשה עבריינית הצטמצם מחמת אי־התחתנות. סמי מכאן, שלא הנטיה מלידה היא המכריעה בתופעות העבריינות. העבריינות גדלה שם, כשם שגדלה בכל העולם, ביחוד לאחר המלחמה העולמית, מחמת הדמורליזציה הכללית ושנוי הערכים של המושגים והנמוסים

המיסריים. אותו הקרימינליסטן היינדל, הלועג (ובצדק) להשקפה הסוציולוגית הטוענת להשבחת המצב הכלכלי, משום שלפי דעתה הוא משמש גורם עיקרי הדוחף את האדם לעבריינות, צפה עוד לפני המלחמה וראה מראש, שבאמריקה יגדל מספר העבריינים. דוקא באמריקה, שהיתה רחוקה ביותר מן החזית, עלתה לאחר המלחמה הקרימינליות והגיעה למדרגה הגבוהה ביותר בין כל הארצות שנצחו. והנה אמריקה הצטינה בזמן המלחמה בתנאים הכלכליים הטובים ביותר.

אמריקה מצטינת גם בתופעה אחרת. לפי החומר הספרותי שתחת ידי, אפשר להוכח, שתלמידי בתי הספר התיכונים תופסים שם מקום הגון בין הגנגסטרים. על סמך עובדה זו באים החוקרים לידי מסקנה (לפי דעתי, בלי הוכחה מספיקה), שדרגה שכלית ירודה אינה (ולא המצב הכלכלי, נוסיף מצדנו) גורם לעבריינות הנוער באמריקה. הנוכל להחליט כדבר הזה גם ביחס לעברינית הנוער בארץ ישראל? ואם כן מהי הסבה והגורם העיקרי, הדוחף את הנוער בדרכים עקלקלות?

בודאי יש גם מקורות אחרים לחקירת העבריינות והעזיבה בנוער הארץ־ישראלי, מלבד החומר שבידי. חקירת מקורות אלה אפשר, שתשנה את התמונה במקצת. במקצת — על כל פנים לא בהרבה. משום שרוב העבריינים מקרב הנוער עוברים זה 4—5 שנים תחת ידי. הם נבדקים על ידי ובחלקם מקבלים גם טפול בתחנות ההתיעצות לעניני חנוך, שנפתחו לפני חמש שנים על ידי „הדסה" בירושלים ובתל־אביב.

והמקרים הם שונים. יש קלים ויש חמורים. ויש קלים למראית עין, אבל הבדיקה המפורטת מגלה את כל החשיבות הפרטית והצבורית הצפונה בהם. יש מקרים, שהעברין בצע את מעשיו לבדו ולפי איניציאטיבה פרטית, ויש מקרים של מעשי עברינות בכנופיה. מקום מיוחד קובעת לעצמה העברינות בימי ההתבגרות.

החומר (מן הגיל הרך עד 18 שנה), העובר תחת ידי, בא משלשה מקורות:

1) מביה"ס. המורים או האחות שולחים את התלמיד המפריע לשלום ביה"ס.

2) ההורים מביאים את ילדם, שגנב אצלם או אצל השכנים.

3) הלשכה הסוציאלית שולחת לתחנה לשם בדיקה את העברינים הצעירים, שנתפסו על ידי המשטרה. לפי החוק החדש אין עברין צעיר נשפט, אלא אם כן בדקוהו קודם לבריאות גופנית ורוחנית.

כפי שנראה אחר כך, שונה החומר בהחלט בהתאם למקור שממנו בא לבדיקה.

באילו שכבות הצבור מרובים העברינים הצעירים? החומר שבידי וגם הטבלות של הלשכות הסוציאליות מראים, שמבין האקדמאים, המורים, האכרים, הפקידים והסוחרים הגדולים מעטים הילדים העבריינים, שנתפסו על ידי המשטרה. לעומת זה גדול מספרם בין הפועלים, בעלי המלאכה ובעלי המסחר הזעיר. לכאורה, אפשר היה למצוא בתופעה זו סמוכין להשקפה הסוציולוגית ולנמק את מעשי העברינות במצב הכלכלי הגרוע באופן יחסי בשכבות האלו, אילם מסקנה כזו תהא שטחית. עלינו לשים לב לעובדה אחרת, שהתבררה לנו אגב בדיקות התלמידים כבדי החנוך

ושבידם להפיץ אור על כל השאלה החמורה, המעסיקה אותנו. החוגים האלה ממציאים את האחוז הגדול ביותר של ילדים דבילים (בעלי רפיון השכל במדרגה הראשונה). בשכבות הצבור האלו אנו מוצאים לעתים קרובות מאד 2 אחים דבילים, פעמים משפחה שלמה על האב והאם רפויה בשכלה. אל החזיון הכפול הזה של רוב

טבלה 1

העברינים הצעירים מירושלים עפ״י העדה והגיל (1934):

העדה	ס״ה	%	הגיל 5	7	9	10	11	12	13	14	15	16	17
תימנים	17	21,79	—	—	—	—	2	—	4	4	3	1	2
מערבים	16	20,50	—	—	—	—	—	3	2	5	6	1	1
אשכנזים	13	16,67	1	1	1	—	—	—	—	1	5	4	—
קורדים	8	10,25	—	—	—	1	1	1	—	2	2	1	—
בבלים	6	7,69	—	—	—	1	—	—	—	1	3	1	—
גורזים	6	7,69	—	—	1	—	1	2	—	—	2	—	—
פרסים	6	7,69	—	—	—	—	2	1	1	1	1	—	—
בוכרים	3	3,84	—	—	—	—	1	—	—	—	2	—	—
ספרדים	3	3,84	—	—	—	—	—	—	1	1	1	—	—
סה״כ	78		1	1	2	2	7	7	8	15	25	8	3
	%	100	1,28	1,28	2,56	2,56	8,96	8,96	10,23	18,19	31,89	10,23	3,84

טבלה 2

במה עוסקים הורי העברינים:

העדה	פועלים	בעלי מלאכה	מבוטלים	מתים	פקידים ומורים	רוכלים וחנונים	בע״ב סוחרים	שונים	כלי קודש
תימנים	3	2	3	3	—	2	—	3	2
מערבים	5	3	—	4	—	1	—	2	1
אשכנזים	2	3	1	—	4	2	1	—	—
קורדים	5	—	1	—	1	—	1	—	—
בבלים	1	1	2	1	1	—	—	—	—
גורזים	2	1	—	1	—	—	2	—	—
פרסים	—	2	1	—	2	1	—	—	—
בוכרים	1	—	1	—	—	—	1	—	—
ספרדים	1	—	1	—	—	1	—	—	—
סה״כ	20	12	10	9	8	7	5	5	3
%	24.4	15.4	12.8	11.5	10.3	9.0	6.4	6.4	3.8

טבלה 3

העברינים הצעירים מתל־אביב עפ"י העדה והגיל (1934):

העדה	סה"כ	%	הגיל 10	11	12	13	14	15	16	17	18
אשכנזים	37	50.0	2	3	2	3	6	3	7	10	1
ספרדים	17	23.0	1	1	1	1	2	7	—	3	1
תימנים	15	20.3	1	—	2	3	2	1	1	4	1
גורזים	2	2.7	—	2	—	—	—	—	—	—	—
פרסים	2	2.7	1	—	—	—	—	1	—	—	—
קורדים	1	1.3	—	—	—	—	1	—	—	—	—
ס"ה	74	—	5	6	5	7	11	12	8	17	3
	%	100.0	6.8	8.2	6.7	9.4	14.7	16.2	10.9	23.0	4.1

טבלה 4

במה עוסקים הורי העברינים:

העדה	פועלים	בעלי מלאכה	מבוטלים	בעלי מקצועות חפשיים	רוכלים וחנונים	בעלי בתים וסוחרים	שונים	מתים
אשכנזים	12	6	2	5	6	3	3	1
ספרדים	2	1	4	1	3	3	3	—
תימנים	3	1	4	—	2	—	3	2
גורזים	—	—	1	—	1	—	—	—
פרסים	—	—	—	—	1	1	—	—
קורדים	—	—	1	—	—	—	—	—
ס"ה	17	8	12	6	13	7	9	3
	23.0	10.9	16.2	8.1	17.4	9.4	10.9	4.1

העברינים ורוב הדבילים בשכבות ידועות של הצבור עוד נשוב. תחלה נכיר לדעת, מה זה מקרה קל ומה מקרה חמור. במקום הסברות ופירושים נביא דוגמאות מן החיים.

דוגמה א. 5 ילדים בגיל 12—15 ישנים יחד ב„ליפט" בצפונה של תל אביב, בסופו של רחוב הירקון. „ליפט" זהו ארגז־אוהל שבו מביאים עולי גרמניה את רהיטיהם. בלילה קר להם, לחמשת הצעירים, והרי הם נכנסים לתוך בית קרוב דרך החלון הפתוח ויוצאים ממנו עמוסים שטיח גדול, המשמש להם שמיכה חמה. בבוקר, כשהשמש זורחת, שוב אין צורך בשטיח; אפשר למכרו ובעד הפדיון לקנות כל מה שנפש צעירה משתוקקת אליו. כדי לקיים את הכלל, שכל הרוצה למכור סחורתו של חברו ירחיק מכירתו, אין להם שוק יפה ובטוח יותר למכירת השטיח מאשר עג'מי,

השכונה הערבית אשר בקצה השני, בדרומה של תל אביב, אלא שבדרך, מעשה שטן, מעכב שוטר את חמשת ה„סוחרים". הוא מבין, שהענין אינו כשר כל צרכו, וסוף דבר, שהם מובאים לבדיקה.

תוצאת הבדיקה היא: כולם בריאים בגופם, אבל בשכל נורמלי רק אחד, וארבעת חבריו כולם דבילים (רפויי שכל).

דוגמה ב. שני ילדים בירושלים „מצאו" מפתח מתאים לדירתה של עולת־גרמניה עניה. חדרו לדירתה, גנבו את כל הרכוש הכספי, 11 גרושים במזומנים, וחלקו ביניהם את השלל שוה בשוה.

תוצאות הבדיקה: הצעיר, בן 10.5, הוא נורמלי בשכלו, אפילו בעל כשרונות; השני, בן 11.5, יש לו מנה שכלית של 0.78, היינו הוא דבילי.

אלה הן שתי דוגמאות של עשרות מקרים דומים, מקרים קלים למראית עין. המסתכל מן הצד אולי יטעה להקל בהערכת המקרים האלה. יאמר: מעשי ילדות, חטאות נעורים, חנוך מרושל — אבל אין בהם משום סכנה, על כל פנים — משום סכנה גדולה לצבור. זו תהא טעות חמורה! אם ניטיב להסתכל, נמצא, שחמשת הצעירים לא נזדמנו במקרה לפונדק אחד, בארגז־האוהל; הוריהם גרים בשכונות שונות; ההיכרות ביניהם, הידידות, אינה מסבת שכנות סתם; יש להם ענינים משותפים והם נפגשים כאן לא בפעם הראשונה. יש להם מנהיג, זהו הילד הנורמלי בכשרונותיו, ארבעת הדבילים מצייתים לו וסרים למשמעתו. את ביה"ס, כלומר את הת"ת, אינם מבקרים אלא לפרקים, „כשיש להם מצב רוח". יש לנו אפוא ענין בילדים עזובים, שאינם נהנים מעין צופיה ומיד מדריכה של הורים או מחנכים. אף על פי כן אין להחליט, שכל אחד מהם הוא עזוב לנפשו לגמרי. אדרבא, יש להם מנהיג ומורה דרך. יתר על כן הם מאורגנים, אמנם ארגון חפשי, בלי ספר תקנות, אבל הם מהוים כנופיה, שיש לה מטרות אנטי־סוציאליות. ביתר דיוק: ילד אחד עזוב, אבל נורמלי בשכלו, מטיל את שלטונו, עד כמה שידו מגעת, על 4 ילדים רפויי שכל. הוא עוד צעיר לימים, אלה הם אולי ראשית צעדיו כמנהיג, כמארגן, אבל אם לא נאחז באמצעים הנכונים, ילך ויצליח בחוץ, באותן הפנות, ששם נפגשים ילדי הרחוב, ילדי ההפקר, הרבה יותר משהצליח בין כתלי ביה"ס.

בדוגמה השניה היה הילד צעיר, בן עשר וחצי, הנורמלי בשכלו, המנצח על מעשי הגנבה. השני, הגדול ממנו בשנה והקטן ממנו בשכלו, הדבילי, שמש לו רק „תנא דמסיע"; בצותא חדא אין הלב כל כך נפחד ודופק. הצעיר והנורמלי הוא גם מי „שמצא" את המפתח במקום נסתר, שהאשה רגילה להחביאו בו בלכתה מן הבית. זה שלשה חדשים — מספר לי האב — שהוא מסתובב בחוצות, את ביה"ס הוא מבקר רק לעתים רחוקות. כפי שנראה להלן, כאן לפנינו סימנים ראשונים, אבל בולטים למדי, של עזיבות. עכשו, לאחר מעשה הגנבה, שנתפרסמה ברבים, מבינים ההורים, שגם קודם לכן היה הילד גונב אצל אבא, אלא שלא חשדו בו. אכן, בשבילנו ברור היה מיד, שילד זה, היודע למצוא את המפתח החבוא, לפתוח את הדלת בבית זר, להכנס לתוך הדירה ולמצוא את הכסף, שילד זה יש לו ידים מאומנות בעסקי גנבה. כי בכלל כל גנבה אינה ראשונה, יש לה

תולדות, הקדימו לה נסיונות, ואין היד זוכה להגיע לגנבה של ממש, אלא אם כן התאמנה במשך הזמן בתרגילים שונים.

בעיר אחת — מספר ס. פרויד — הייתי נוכח בהקראתו של מרק טוין. הוא ישב אל השולחן, פתח את הספר והקריא את הכותרת של הספור: „התפוח הראשון שגנבתי״ ומיד הציץ בקהל ממעל למשקפיו והוסיף: „האמנם היה זה הראשון״? ובזה — אומר פרויד — הגיד הכל.

דוגמה שלישית, של מקרה חמור: נער בן 16, גמר בי״ס עממי, עובד באחד המלונים הגדולים בירושלים. בעלית המלון גרה אחות בעל המלון, צעירה בת גילו. באחד הערבים, כשהלכה הצעירה לקולנוע, הוציא הצעיר את מפתח חדרה ושם בכיסו. בחצות הלילה שבה הצעירה הביתה ושכבה לישון. הצעיר מפסיק את זרם החשמל במלון, מתגנב לתוך חדרה של הצעירה, סותם את פיה במטלית, שהכין למפרע, ומתחיל להכות על ראשה ופניה בבקבוק. בידי האומללה עלה להשמיע קול צעקה. בעל המלון רץ בחושך בכוון הקול הקורא לעזרה ומספיק להציל את אחותו מידי הצעיר. בשעת הבדיקה מסביר הצעיר, שלא רצה להרוג את הנערה, אלא לכבוש אותה. הוא עיין באחד מספרי הרבנות (ממשפחה אדוקה הוא, ובת״ת שגמר למד גמרא) ומצא כתוב, שצעירה שנכבשה על ידי גבר חייבת להנשא אליו. וכיון שהוא אוהב אותה והיא היתה מגרה את יצרו על ידי מלים ותנועות, לפיכך עשה מה שעשה. אבל כוונתו לא היתה אלא להתחתן אתה כדת משה וישראל.

הצעיר היפה והמצוחצח הזה, נורמלי בשכלו, אבל עוברת עליו תקופת ההתבגרות. הסכסואליות שלו תובעת ומציקה ומבלבלת לפרקים את דעתו. היא אופפת וגורפת אותו בכוח־איתנים לתוך מערבל של מעשים, המלהיבים את דמיונו ואינם נותנים לו מנוח. בכל בוקר היה נכנס לתוך חדרי המלון, שבהם לנו זוגות צעירים, ובודק את הסדינים. ממלון אחד כבר פטרוהו בגלל מעשים שאינם עלולים לחבב ביותר את האכסניה על קהל האורחים. השיחות עם הפרסונל הנשיי במלון האחרון היו חוזרות תמיד מסביב לנושא מגרה ונוגש זה... אחדות מהן, מבנות ירושלים אלה, מצאו גם ענין רב להעיר ולעורר את האהבה בלב הצעיר הנסער. אין ספק, הוא עשה משגה, שבחר במקצוע, שלא הלם בהחלט את מצבו הנוכחי. העבודה במלון שפכה שמן על מדורת התאוה, הגבירה בו את היצר המיני והסעירה את דמיונו, שהפליג בהרהורי חטא.

אף על פי כן אין לזקוף את מעשהו על חשבון ההתבגרות בלבד (השוה את הדוגמאות הבאות). כל מה שעשה, היה מתוך שקול דעת והכנה למפרע, אם כי מתוך תאוה סוערת. הוא צריך להיות אחראי למעשיו. גם עכשו, בשיחותיו אתי, הוא משקר בלי הרף, מספר לי חלומות, שאי אפשר לחלמם, ובהוכיחי לו זאת, הוא מודה, שהיה רק מהרהר באלה לפני שנתו, ושוב מספר שקרים חדשים; הוא אינו מראה גם עכשו שום סימן של חרטה. זהו המקרה היחיד, שבחות דעתי למשפט, הצעתי להכניס את הנאשם למוסד סגור למספר שנים, במקום שיקבל טפול וילמד מלאכה. וכיון שמוסד סגור עברי, מסודר על יסודות הפדגוגיה

הרופאת, אינו קיים עדיין בארץ, ברור היה, שידונוהו למאסר שנים אחדות במוסד לעבריינים צעירים שבתול כרם. וכזה היה גם פסק דינו.

דוגמה רביעית: הצעיר א. מ., בן 17, מטפס על סולם העומד סמוך לאחד הבתים, שובר את האשנב שבמעלה הקיר, חודר דרך בו ויורד לבית המרקחת ושם בכיסו את כל הכסף, שהיה מונח בקופסה. כעבור יומים הוא נתפס על ידי המשטרה, ידיו עוד פצועות משבירת השמשות והכסף; כל הכסף, החסר מבית המרקחת, שמור בחדרו.

תוצאות הבדיקה: היחסים בין הצעיר והוריו מתוחים מאד. נפשו לא חשקה בתורה, מתגעגע הוא אל עבודת האדמה, במושב עובדים או במושבה. אביו מתנגד, ריב וקטטות אינם פוסקים. אגב מלחמה תמידית, מרוגז ומוטרד, הוא מרגיז ומטריד את ההורים ובני המשפחה, מתנהג במרי, עושה הכל להכעיס, והולך ומתחבר אל צעירים שאינם לפי כבוד הבית. שנוא המשפחה, אין הוא מקבל לעולם מעות־כיס. הוא מתחיל בעבודות שונות, אבל אינו מתמיד אף באחת מהן. בחשאי הוא שואף לקיים את רצונו, ללכת לעבודה באחת המושבות, על אף התנגדותו של אבא, ואולי דוקא משום כך. אבל מניין לקחת את האמצעים? נחוץ קצת כסף בשביל הנסיעה, בשביל מזון וחדר בזמן הראשון, עד שישיג עבודה, נחוצים אילו בגדים, כי גם מבחינה זו הוא מקופח ביחס לאחיו ולאחיותיו. כיון שבדרך ישרה, מן ההורים, אינו יכול להשיג את האמצעים הדרושים, הרי הוא, המקופח והעלוב, הולך בדרך בלתי ישרה: גונב פה ושם בחנויות קטנות אילו פרוטות וצובר אותן לעת מצוא, לכשתגיע השעה. איש אינו יודע על דבר גנבות אלו; זהו סוד, שאין מגלים אפילו לטמירין. אבל בשיחה אתי הוא פותח את סגור לבו. והגנבה בבית המרקחת? האם גם היא נעשתה מתוך כוונה גמורה ומתוך שאיפה אל משאת נפשו, עבודת האדמה? לא! לאחר סעודה בליל ששי, לאחר שתית יין וזמור זמירות, היה ברצונו לשכב לישון. אלא שפתאום תקפהו הרצון לטייל קמעה בחוץ, יצא וראה את הסולם, העומד וראשו מגיע עד החלון ממעל בית המרקחת. טפס, חדר ושלח ידו בקופה. זהו אפוא חזיון, הידוע בפסי־כולוגיה בשם קֶצר נפשי (זעעלישער קורצשלוס), חזיון מצוי בימי ההתבגרות, ביחוד, כשהאתמוספירה הפנימית או החיצונית היא הרת קונפליקטים. יש שמתבגר (בגיל 15—17) מדליק בית, אפילו רוצח את הילדים הקטנים שנמסרו לו לשמירה, בלי שאפשר היה להטיל דופי באפיו לא לפני כן ולא לאחר המעשה: הוא היה ונשאר בעל התנהגות ישרה. אבל באותם הימים של ההתבגרות, כשנמצא בנכר, נצנץ במוחו רעיון בלתי ברור, שאם יעשה מעשה נורא, יחזירוהו הביתה (למקרים כאלה קוראים גם בשם עבריינות מתוך „געגועים הביתה"), ואותה סגולה נפשית של שפיטה ושקול דעת עוד לא התפתחה כל צרכה במתבגר. הרעיון שנצנץ, דוחה לפעולה בדרך הקצרה ביותר. מכאן השם: קצר נפשי.

אבל, שמא שקר אותו צעיר? הודה על פשעים קטנים והאפיל על המקרה החמור, שהביאו לבית האסורים והמאיים עליו בשנים אחדות מאסר בתול כרם? שמא עשה את מעשהו בכוונה תחלה ומתוך שקול דעת גמור? — זה אפשר.

אולם ספוריה של אחותו, שאני מכיר יפה, המספרת לי עובדות אינטימיות ביותר מחיי אחיה, אינם משאירים אף צל של ספק, שעשה מעשים נועזים מתוך מצב של קצר נפשי. אחותו מבינה כעת ומודה, שאם התנהגותו של אחיה בכלל לא היתה רצויה, הרי גם הם, ההורים ובני המשפחה, הרבו לחטוא לו, היא גם מסכימה סוף סוף להצעתי לכתוב לאחיה שבבית האסורים מכתב, אבל לא מלים יבשות, לא הודעת סתם שיש תקוה להצילו, אלא מלים של השתתפות ושל חבה, ככתוב אחות לאח, בקצור — מלים, שזה שנים רבות לא צלצלו באזניו. והתוצאה? הצעיר יצא לחופש, נשלח לעבודה חקלאית בבן שמן, היחס של בני המשפחה אליו השתבח, והוא נעשה בחור טוב, מועיל וחרוץ, ומאותו זמן כבר עברו שלש שנים ויותר — ואין שום תלונה עליו.

בודאי לא כל עבריין בגיל 15—17 עושה מעשים מתוך קצר נפשי. אבל מקרים כאלה מצויים, ובבואנו לדון על עברינות הנוער ועל אמצעי מלחמה נגדה, עלינו לדעת, שזהו חזיון עובר כמו החזיון של נטיה להתאבדות, המצוי גם הוא בימי ההתבגרות; ע״י עונש אנו עלולים רק להזיק לעבריין מתבגר כזה, הזקוק להשגחה וטפול של מומחה לפדגוגיה רופאת.

עוד דבר מציין את הדוגמאות מגיל ההתבגרות: מעשי העברינות נעשו ביחידות, לא בכנופיה, כמו בשתי הדוגמאות הראשונות. בודאי יכולים גם מתבגרים — ומקרים רבים כאלה עברו דרך התחנות של המחלקה להיגינה של בתיה״ס, וגם הדוגמה הראשונה מעידה על זה — להתאחד ולעשות מעשי עברינות בכוחות משותפים. אבל אז אין המעשים נושאים עליהם את החותם המיוחד של המשבר הפנימי, האופיני להתבגרות. מצד שני יכול גם מתבגר לעשות מעשי עברינות, בלי שאפשר להסבירם על ידי תקופת המשבר העוברת עליו. בדיקה מפורטת של העברינים תגלה, לאיזה סוג עלינו ליחסם.

כל הדוגמאות, שהבאנו עד עכשו, הם מקרים, שהגיעו אלינו דרך הרשות. ומה דינם של העברינים, הבאים אלינו משני המקורות הראשונים, הנשלחים על ידי ביה״ס או ההורים? הרי אמרנו, ש„חומר העברינים שונה בהתאם למקור, שממנו בא לבדיקה". לשם הסברה יתרה נשתמש שוב בדוגמאות.

דוגמה חמישית: המורה ד. מביה״ס העממי בתל אביב מציגה לפני ילדה בת 10.5 ממשפחה אמידה. הילדה, נקראה בשם מרים כץ, ירדה מאד בלמודיה בשנה האחרונה, אין שום תקוה להעבירה לכתה עליונה; אולם העיקר הוא, שבזמן האחרון היא מרבה לגנוב מביה״ס, ואם לא תחזור למוטב, יהיו מוכרחים להוציאה מהמוסד. לדרישותיה של המורה הסכימה האם לבקרני בתחנה. בשמעה, שבתה זקוקה לטפול, הודיעה, שבשום אופן לא תסכים, שהילדה תבקרני בבית הבריאות, במקום שמבקרים אנשים שונים. היא מסכימה להתישב לזמן־מה בירושלים ובלבד שהענין ישאר סוד גמור.

תוצאת הבדיקה: הילדה בת זקונים, נורמלית בשכלה. לפני שנתים וחצי מת עליה אביה, שהיתה קשורה אליו מאד. מאז אינה מצייתת, אינה עוזרת בבית.

לאט לאט, ולאחר שאלותי התכופות, „נזכרת" האם, שכבר לפני שנה וחצי היתה הילדה „לוקחת" בחשאי מן הבית פרוטות.

בשיחה השניה מספרת לי הילדה על רצונה להיות מנהלת בנק, לכשתגדל. אפשר היה להניח, שבמשרה כזאת אינה צפויה להפתעות לא נעימות, היא תוכל „לקחת" כסף כאַוּת נפשה. אולם בדיקה מפורטת יותר מגלה פנים אחרים למשאת נפשה. הגברת כץ היתה אשתו השניה של המנוח; מן הראשונה נשארו בן ובת. לאחר מותו החלה לדאוג לעתיד המשפחה, לגורל עסקי המנוח. באלה מטפלים כעת אחיו ואין היא, האלמנה, יכולה להתיחס אליהם באמון רב, והיא, שעסקי מקח וממכר אינם נהירים לה, שרויה במצב רוח של פחד. היא נעשתה קמצנית, חרדה לכל פרוטה. כל הילדות מביאות לביה"ס גרוש או חצי, שהן מקבלות מאמותיהן, אולם מרים באה בידים ריקות. רק לעתים רחוקות היא זוכה לחצי גרוש לאחר הפצרות מרובות. הגיע הדבר לידי כך, שאמא הוציאה לצרכי הבית 5 לא"י, כספה של מרים, שאספה ממתנות אביה לה ושהיו מונחות בבנק. ואז החלה הילדה לגנוב. תחלה אצל אמא, אחר כך אצל קרובי האם, ולאחרונה בביה"ס. הגנבות בהתחלתן לא היה בהן בהחלט משום סימני דיסוציאליות כלל. הן היו מכוונות אך ורק כלפי האם (ואחר כך לאלה, שזהתה עם האם), זו ששינתה את האטמוספירה בבית, שבמקום פנוק הכניסה רוח של תוקף וקפדנות. ולא זו בלבד אלא היא, האם, לקחה ביד חזקה את הכסף, שהילדה הקטנה צברה ממתנות אביה, שהיה בכלל מפנק את בת־הזקונים שלו. ברור, שלוּ היתה מרים למנהלת בנק, לא תוכל אמא בשום אופן לקחת את כספה, „כמה שתחפוץ"; היא, מרים, תהיה השליטה. באחת השיחות על כסף מודה מרים, שמזמן לזמן היתה „לוקחת" כסף מאמא שלא בידיעתה. — למה? — „יש בזה מעין גבורה" — עונה מרים בחיוך קל.

את הילדה העברתי לבי"ס אחר, במקום שהתנהגותה הקודמת לא היתה ידועה. לאחר שלשה חדשים של טפול נפסקו הגנבות לחלוטין. בזמן הטפול למדה, לפי הצעתי, אצל מורה פרטי, והיא עלתה לכתה עליונה. בביה"ס, במקום שהיא לומדת זה שלוש שנים, שׂבעים ממנה רצון. לא נשתנתה רק האם, שמשתמטת במתכוון לקבל איזו השפעה שהיא.

ד ו ג מ ה ש ש י ת: באחד הסמינריונים קרו מקרים אחדים של גנבה וקשה היה למצוא את הגנב הזריז. כשהוצא מילקוטה של אחת התלמידות בכתה העליונה סכום כסף גדול למדי לגבי תלמידה עניה, קם רעש גדול בין התלמידים והמורים: הא כיצד? גנבים בכתה עליונה של סמינר למורים? תלמיד אחד, שחרד ביותר לכבוד המוסר, הטיל על עצמו את הטרחה לגלות את האלמוני, והדבר הצליח בידו. תלמיד ביה"ס לדוגמה, הסמוך לסמינר, הודה על פשעו. הבדיקה הוכיחה, שיוסף, בן 13½ שנה, גונב זה שנים מספר. בכסף הגנוב הוא קונה ממתקים ומסדר סעודות בשותפות עם חבריו בביה"ס. המורים שבעים רצון מהתנהגותו ומהרגש החברתי המפותח בו. הוא קטן קומה, מטופל בלקויים גופניים ולא יפה בחיצוניותו. אחיו הגדול הוא בעל קומה יפה ואהוב ההורים; הוא מבקר בגמנסיה; הוא בכלל המלומד והמשכיל שבבית, מי שעתיד להרים את כבוד המשפחה. הוא מנצל את

מצבו ומדבר אל אחיו תמיד בצורת פקודה. ביניהם ריב תמיד וההורים על צד הגדול. יוסף מתחיל לברוח מן הבית, מסתובב בחוץ. הוא גונב מן הבית ממתקים ואחר כך כסף. שניהם משמשים אמצעי טוב לקנות חברים וסביבה, שבה יש לו ערך של חבר טוב וחביב. כשהשמירה בבית נעשתה חמורה יותר, החל לגנוב במוסד הסמוך לביה"ס, בגלותו זריזות יוצאת מן הכלל. לשבחו של אחיו הגדול, שהסברתי לו את אשמת הבית בהתנהגות של אחיו הצעיר, עלי להגיד, שהוא עזר לי להשפיע על האב לשנות את יחסו אל הנער. האב היה מיואש וכל שאיפתו היתה, שהענין לא יפורסם ברבים. כעת, כעבור שתי שנים, מספר לי האב בשמחה על ההתנהגות הישרה של יוסף. הוא פועל חרוץ והיחסים בבית הוטבו.

שתי הדוגמאות האחרונות הם טפוסיים בשביל החומר העבריני, שנשלח אל התחנה ע"י ביה"ס או ההורים. ברובם המכריע הם ילדים בעלי שכל נורמלי, והגורם לעברינות יש לחפש בסביבה, בשגיאות החנוך, בחיי המשפחה, בקונפליקטים ביתיים, המגבירים את המתיחות, את הקונפליקט הפנימי שבנפש הילד. קונפליקט כזה, פנימי, מחמת איזו סבה שאין כאן המקום להתעכב עליה, אנו יכולים למצוא בכל מקרה של התנהגות בלתי רצויה של הילד. במקרים כאלה מקבלים הילדים את תקונם על ידי טפול נפשי, פדגוגי־רופא, בתחנות ההתיעצות לעניני חנוך, במקום שמבקרים גם ההורים לשם קבלת הוראות. כי יחד עם הטפול בקונפליקט הפנימי של הילד יש צורך בהרבה מקרים לטפל גם בסביבה, לשנות את היחס של הסביבה אל הילד, פעמים מוכרחים אפילו להרחיק את הילד ממשפחתו ולסדרו בסביבה אחרת.

אחר לגמרי הוא החומר הבא מן הלשכות הסוציאליות. החומר הזה הוא ברובו הגדול (70%) ד ב י ל י.

מה בעצם פירושו של דבילי?

ילדים, ששכלם ירוד או, כמו שאומרים, רפויי שכל, נחלקים בדרך כלל לשלוש מדרגות. על המדרגות הנמוכות ביותר של התפתחות שכלית עומדים האידיוטים והאימביצילים, היינו ילדים, שאינם מסוגלים ללמוד כלום או רק מעט מאד. אלה הם במיעוט. הרוב של רפויי השכל, שמספרם בכל מקום בעולם מגיע ל־2%—3% ממספר הילדים הנורמליים בשכלם, הם ד ב י ל י ם. ילדים אלה מסוגלים בתנאים מתאימים, בדרכי למוד פדגוגיים רופאים, ללמוד קריאה, כתיבה, חשבון ומלאכה, באופן שיוכלו להרויח את לחמם. אמנם, על הרוב אינם עומדים ברשות עצמם גם אחר כך, אינם מגיעים לשלב עליון של בעלי מלאכה מצוינים, אבל אפשר בהצלחה לחנכם להיות ע ו ז ר י ם נאמנים לחייט ולסנדלר, לנגר ולכורך ספרים, הם עלולים למלא תפקידים ידועים במשק הבית ובכל ענפי החקלאות — הכל לפי דרגת הדביליות.

אם אין מטפלים ברפויי השכל, אם אין מרגילים אותם לחיי מוסר ותועלת לעצמם ולצבור, הם עלולים לרדת מן הדרך הישר ונתפסים מהר לעברינות (הילדות — בעיקר לזנות), משום שחסרה להם מדת ההתגברות המוסרית, כדי להתקומם נגד מאויי הלב והפתויים שברחוב. רפוי השכל לקוי וחלש גם בזכרונו,

ברצונו ובדמיונו, והוא נתקל ונכשל מהר, ובעיקר הוא משמש חומר נוח בידי עזובים ופסיכופתים בשביל מעשים אנטי־סוציאליים.

מי הם הילדים העזובים? אלה הם ילדים, שלא קבלו או לא קלטו את מדת החנוך הדרושה והמתאימה לסגולותיהם. לפיכך הם חסרי נמוס ודרך ארץ; אינם עלולים בכוחותיהם של עצמם להגיע לידי בגרות מוסרית, הם פרועים ונתקלים בסדרי הצבור והמשפט. הסבות הן בסביבה ובילד גם יחד. יש שההורים טרודים שניהם בעבודה קשה והילד מוזנח; או שאין נחת במשפחה, והילד לא זו בלבד שקולט גרויים המזיקים לאפיו, אלא גם עזוב לנפשו; ההורים נפרדו והילד נקרע בקרבו לשנים, ועוד סבות רבות, כלכליות, סוציאליות, משפחתיות ופסיכולוגיות גורמות, שהילד אינו מקבל את המדה הנכונה והמתאימה של החנוך, שתפקידו לפתח בו את כשרונותיו ורגש חברתי נורמלי. הילד עזוב, הכשרונות ויסודות האופי לא נשתפרו ולא התלכדו לנפש סוציאלית, — הילד הוא דיסוציאלי.

המגודל מחפש את הבדידות, אבל רק לשעות. הילד מפחד מפני הבדידות. אפילו הילד, שחסרים לו יסודות חשובים של כושר חברתי ושאורח החיים נקבע אצלו ע״י התקשרות אבטורטית אל רצונו של אחר כמו הילד רפוי השכל, אפילו זה מגלה בהתקשרות אבטורטית זו את זיקתו החברתית. כשפוסק כל יחס נפשי לבן אדם, יהיה מי שיהיה, אז מדברים על „יחס אסוציאלי״. אבל מקרים כאלה של טמטום מוסרי גמור, של „מונסטרום״, הם נדירים מאד. ברוב המקרים מתבטא הרגש החברתי הלקוי במרי, באגרסיביות ידועה כלפי העולם החיצוני. זהו מצב של מרדות, של התקוממות, של מלחמה. ומצב נפשי זה מסמנים בשם דיסו־ציאליות. אולם דיסוציאלי הוא האדם רק בחלק ידוע של אגודים חברתיים; באחד המקומות אנוס הוא למצוא או ליצור לעצמו אילו קשרים. שם הוא מוצא את מנוחתו החברתית ומשם הוא מגיח מדי פעם למלחמה נגד הצבור; שם הוא יונק אומץ לב וכוחות חדשים. „כי בן אדם זה — אומר בלזק בספרו „עליות ומורדות של הקורטיזנות״ על הפושע ז׳ק קולין — נשאר קשור אל האנושות ע״י האהבה, משום שיסוד שמימי זה כמעט שאינו נעלם אפילו מתוך הלבבות הרעועים והנפסדים ביותר״. מובן, שילדים דומים לו לפי מצבם ולפי כוונם הנפשי חביבים עליו ביותר, — לא לחנם הולך הזרזיר אצל העורב, — ואיה הוא מוצא אותם? לא במוסד חנוכי, לא בביה״ס ולא במשפחה, אלא ברחוב, במקום שמסתובבים כל המוזנחים ואינם נהנים מיד מדריכה.

ביחס לכשרונותיהם השכליים יש מהם נורמליים בהחלט; אבל תמיד מוצאים בהם קוים פסיכופתיים. כי הילד הבריא כל צרכו מתגבר סוף סוף על התנאים הקשים שבסביבתו. בשעה שהקוים הפסיכופתיים האלה אינם מופרזים ביותר, אפשר לתקנם בטפול פתוח, כמו שהדבר נעשה בתחנות ההתיעצות לעניני חנוך. שם מטפלים גם בהורים, או שמכניסים את הילד לתוך משפחה אחרת. במקרים קשים יותר זקוקים הילדים למוסד סגור.

ומי הם הילדים הפסיכופתיים?

אלה הם בעלי כשרונות שכליים נורמליים, פעמים אפילו מצויינים; אין

בהם פגם אינטלקטואלי, אבל לקויים הם באופן אמוציונלי: בהתנהגות, באופי, ברצון, בדמיון; הילדים הם שקרנים, עצלנים, עקשנים, אגרסיביים, או להיפך, מכונסים לתוך עצמם, דיסוציאליים, מפריעים בביה"ס ובחיי הבית, אינם מקבלים מרות, אינם נכנעים לסדר... הם שוחים נגד הזרם, הם משתתפים במשחקי החיים, אבל חוטאים על כל צעד ועוברים על כל לאו.

דוגמה. מ. ג. בן 16.5, יליד אמריקה, זה חמשה שבועות בארץ, נתפס בגנבה. אמו שלחה אותו לכאן אל הרב ל., העומד בראש מפעל פיננסי, כדי שיחנכו לחיי מוסר ודרך ארץ. היא עשירה מופלגה ושוקדת על רבוי הכנסותיה, והוא, בנה, בזבזן; היא אדוקה והוא — מפיר חוק; היא מנהלת בתי חרושת גדולים, והוא — פרוע. היא כבר בזבזה עליו הרבה כספים, אבל הם הלכו לטמיון. הוא התחנך אצל רב אחד בשוייץ, אחר כך נשלח ללמוד תורה בישיבת מיר. במשך שנתים הוצאו עליו שם 15 אלף דולר. אבל בהליכותיו לא התאים בהחלט לכל סדרי הישיבה ושלחוהו חזרה לניו־יורק. והנה הביאוהו לכאן. לא הסכים לגור בבית הרב ושכרו לו חדר במלון. הוא בעל כשרונות טובים, אבל ללמוד תורה אינו רוצה. סדרוהו בבית חרושת לנעלים. השפיע על העובדים רב טוב, חלק להם סיגריות טובות, הפריע להם לעבוד, גרם נזקים — כעבור 3 ימים היו מוכרחים לפטרו. הכניסוהו לבית חרושת אחר — פטרוהו כעבור יום.

באחד הלילות הרגישו אנשי המלון, ששני ערבים שוכבים אתו בחדרו, במטתו. היה מוכרח לעבור למלון אחר. הוא מסביר לי את הדבר כדרכו, בשקט ובנמוס חיצוני. הוא אינו אשם. הוא היה בנשף, רקד וגם שני הערבים רקדו. בשובו בלילה לאחר חצות אל מלונו, לווהו הערבים והוא לא חשד. אבל מספרים, שהוא ממציא בחורות עבריות לערבים. הוא מפזר כספים, מזמין אורחים וכו׳. כשאין כסף ביד, הוא לווה חצי לא"י ונותן שטר על 10 לא"י. בצר לו, גנב פורטסיגריות אצל האיש, שהביאו לפני 5 שבועות מניו־יורק, ומכרן בחנות. כאן תפסוהו.

פעמים מגיעים הפסיכופתים, בכוח כשרונותיהם הטובים, לשלב גבוה בסולם החברתי, אבל העולם משלם בעד זה ביוקר. „אלה הם הסובלים בעצמם או גורמים סבל לאחרים", כפי הגדרתו המקובלת של פרופ׳ קורט שנידר. אין זה אותו הסבל של העברין מלידה, שנתקל בסדרי הצבור, אין אלה היסורים של החולה; סבל הפסיכופתי הוא תוצאה מן הרגש החברתי הלקוי, הוא נובע מן הקונפליקט הפנימי, מן הלבטים הנפשיים, ממוצגים ידועים מודגשי הרגש — על הרוב משקעים של חויות בלתי נעימות ומצערות — הנהפכים לחומר נפשי זר, ל„מרכז הפרעה". המוצגים מודגשי־הרגש האלה קושרים אליהם אנרגיה פסיכית ובנפש מתהווים חללים, סדקים, קרעים.

כל הטרחות להחזירם למוטב באמצעים חנוכיים רגילים, כל להטי הפדגוגיה הנורמלית אינם מצליחים. בשביל אלה הקימה „הדסה" לפני 5 שנים „תחנות התיעצות לעניני חנוך", במקום שהם מקבלים טפול פדגוגי רופא. ואמנם, מדי שנה יוצא מתחנות אלו מספר הגון של ילדים, שאפים תוקן והם הולכים ומסתדרים בחיי החברה. אבל יש מקרים קשים, מקרים הזקוקים למוסדות אחרים,

סגורים או סגורים למחצה. פעמים מוכרחים להוציאם ממשפחותיהם ולסדרם במשפחה אחרת או במוסד קטן, שיש לו צורה של חיי משפחה, במקום שהטפול מצליח יותר לגאול אותם מן הקונפליקט הנפשי ולהחזירם לחיי החברה. אם משאירים אותם בתנאים הקודמים, ממשיך הקונפליקט הנפשי לכרסם בהם, הם נשארים דיסוציאליים. ובכח כשרונותיהם הנורמליים — לפעמים, כאמור, הם גם מגלים כשרונות טובים — הם מארגנים ילדים, הנשמעים להם, כדי להפריע לשלום הצבור. חומר נוח לארגון כזה הם מוצאים בין העזובים, פסיכופתיים דומים להם, אבל כאן בארץ, בעיקר — בין רפויי השכל, שחסרה להם ההתנגדות המוסרית. אבל דוקא הדבילים אינם זריזים וחרוצים כל צרכם, כדי להתחמק מעיני המשטרה, והם נתפסים על נקלה. ולפיכך אנו מוצאים בין העברינים הנשלחים לתחנות שלנו ע״י הלשכות הסוציאליות כ־70% רפויי השכל.

גורם זה של עברינות הנוער, הדביליות, הוא כפי הנראה מיוחד לארץ ישראל. בעבודותיהם המפורסמות של הפסיכיאטרים גרוהלה וגריגור על עברינות הנוער (בגרמניה) אנו מוצאים 19% של רפויי השכל. מדוע מספרם של העברינים האלה בקרבנו הוא פי שלושה ויותר? אולי בכלל גדול יותר בארץ האחוז של רפויי השכל? הבדיקות שלנו הוכיחו, כי בדרך כלל קיים גם בשביל ארצנו אותו החזיון, השוה לכל העולם, — היינו 2%—3% ממספר הילדים הנורמליים. אמנם טפוס ידוע של המפגרים, המונגולואידי, הוא באמת כאן מצוי יותר מאשר בחוץ לארץ. (ראה בנידון זה מאמרי ב„ענציקל. האנדבוך דער היילפעדאגאגיק״. האללע, 1923, עמ׳ 2423). אין ספק כמו כן, שפעמים נשלחים לכאן מארצות הגולה (אפילו מאמריקה) ילדים מפגרים בשכלם לשם תקון. קיימת אפוא בארץ מעין הגירה מיוחדת של לקויי השכל. אף על פי כן מספרם ביחס להגירה הכללית של הנוער הוא קטן ואינו מגדיל ביותר את האחוז של רפויי השכל. הסבה האמתית של רבוי הדביליות בעברינות הנוער בארצנו היא פשוטה: בחוץ לארץ נמצאים הדביליים בבתי ספר של עזר, בהשגחה מיוחדת. בא״י קיים רק בי״ס קטן, המכיל 40 ילדים מפגרים. כל שאר רפויי השכל עזובים לנפשם, ללא טפול והשגחה. את מקום הצבור, החייב לטפל בילדים האלה במוסדות מיוחדים, ללמדם מלאכה ולהקנות להם את הידיעות הראשונות בקריאה, כתיבה וחשבון, באופן שיגדלו לאנשים מביאי תועלת לעצמם ולחברה,—תופס צבור העזובים והפסיכופתיים. אף הם מתשוטטים בחוצות, מוצאים את הילד רפוי השכל, חלוש הרצון והעזוב לנפשו, משתלטים עליו ומחנכים אותו לפי דרכם לעברינות.

אין הדביליות כשהיא לעצמה סבת העברינות. הוכחה לכך משמשות אותן המושבות, שבהן מצאתי אחוז גדול של רפויי השכל, ואף על פי כן אין העברינות מצויה שם. אבל הדבילים, המשוללים השגחה וטפול, משמשים חומר טוב בידי העזובים, המצויים בעיקר בערים.

אם מספרם של רפויי השכל הוא בערך 2%—3%, הרי אינו מחולק באופן שוה על פני ארצנו הקטנה. בשכבות ידועות של הצבור, בעדות ידועות ובנקודות ידועות של הישוב, גדול מאד מספרם באופן יחסי. יש אשר מצאתי דבילים לא רק

בודדים, אלא אחדים במשפחה אחת, ופעמים כל המשפחה ירודה בשכלה על אבא או אמא או על שניהם. והוא הדין ביחס לעבריינות, גם היא מצויה בשכבות ידועות. לפי הטבלות 2—3 אפשר להווכח, שבין ההורים, שילדיהם נאשמו בעבריינות, היו: בירושלים: פועלים 24%, רוכלים וחנונים 9%, בעלי מלאכה 15%, מבוטלים 12%; בתל־אביב: פועלים 23%, רוכלים וחנונים 16%, בעלי מלאכה 10%, מבוטלים 16%; בעוד שבעלי בתים וסוחרים 6% או 9%. בעלי מקצועות חפשיים (מורים ופקידים) 10%. בשכבות ידועות של הצבור, בעיקר בין פועלים פשוטים, לא בעלי מקצוע, בין רוכלים ובעלי מסחר זעיר, יכולים אפוא לציין סימנים מובהקים של החנוונות.

ומה שנוגע לעדות, הרי בירושלים מהוים האשכנזים רק 16%, השאר נופל בחלקן של העדות המזרחיות, בעיקר התימנים והמערבים 26%, 20%. בתל אביב מהוים האשכנזים 50%, אבל תל אביב היא בעיקר עיר אשכנזית, בערך 85% של התושבים הם אשכנזים.

חלקם של האשכנזים בין העבריינים עוד יוקטן, אם נשים לב, שבין העברות בירושלים היתה אחת, שהאשכנזים הצטיינו בה: זריקת אבנים — 5 מקרים מבין 13 של מקרי עבריינות בכלל. אולם זריקה זו של אבנים, שהצטיינו בה האשכנזים (אגב — תלמידי הגמנסיה), נעשתה, לפי דעת הזורקים, לשם מצוה: הם זרקו לתוך חצר הקונסוליה הגרמנית בתקופה של הרמת הדגל הנאצי. ילדים אלה שום קופה של שרצים אינה תלויה מאחוריהם, אלא זו, שנגררו אחרי התרגזות הצבור ועשו משפט לעצמם. מקרה של גנבה ונסיון לגנבה אין אף אחד! בעוד שאצל התימנים מקרי הגנבה הם 10, אצל המערבים 9, וכן שאר העדות המזרחיות, מלבד הספרדים, הבוכרים והפרסים (כל עדה 1). בתל אביב, שרוב התושבים אשכנזים, עמדו לפני המשפט בשנת 1934—33 עבריינים צעירים, ביניהם מקרה אחד של אונס ושנים בעוון גנבה. מהם זוכו 13, יותר מן החצי. יחס הנאשמים אל אלה שזוכו הוא כאן 21/13, בעוד שאצל הספרדים והתימנים יחס זה הוא 13/5 או 12/5.

אמרנו קודם, שבנקודות ידועות של הישוב מרובים הדבילים. נקודה כזאת מצאתי בבנימינה, נכון יותר בשכונת הגורזים שעל יד בנימינה. בביה"ס הקטן שבמושבה זו מצאנו (ד"ר ריגר, המפקח על בתי הספר, ואני) 13(!) מקרים של דביליות. התברר, שרק אחד מהם הוא מבני המושבה, השאר מהשכונה הסמוכה, העניה, שכונת הגורזים. זוהי אפוא שכונה מנוונת. גם העובדה, שהאנשים האלה אינם יכולים להסתגל לתקופת הפרוספריטי, מעידה על ירידה שכלית. לפי השערתי, הסבה להתנוונות רוחנית זו היא האלכוהוליות הנפוצה ביניהם ושהיו שטופים בה ביתר יחוד בהיותם בקוקז.

נקודה שניה, שמרובים בה הדבילים, היא שכונת התימנים ביבנאל. עניות השכונה הזאת, דלות הדירות שבהן שוכנת השחפת, היא חרפה לישוב. יש לשער, שקבוץ זה של התימנים — שבדרך כלל הם זריזים וחרוצים — הוא ירוד מבחינה רוחנית וחיונית בכלל, לפיכך הושלכו הצדה מתוך הזרם הכללי של החיים הסואנים, הם לא יכלו לשחות בהם, להסתגל להם, ואין כל תימה, אם הקימו דור מנוון.

נקודה שלישית גדולה של דבילים מצאתי בנוה שאנן שבתל־אביב. מספר

התלמידים הדבילים בשכונה זו הוא רב מאד. גם כאן רוב התושבים דלים ועניים, אינם מסוגלים לנצל את הקוניונקטורה, את האפשרות ליהנות מן השבחת החיים, מהעלאת מחיר העבודה. בשכונה גדולה העזיבות הסניטרית, נפוצות מחלות מדבקות. יש להניח, שלפנינו קבוץ של אנשים ירודים, בעלי סילקציה שלילית. הדבילים בשכונה זו, כעירוניים, צפויים מאד לעבריינות. הצבור חייב ליתן דעתו על הופעה זו ולא להשאיר קבוצים אלה לנפשם. חייבים למצוא את הדרכים המיוחדים לחנוך (במובן הרחב) בנקודות האלה. למשל, בית הספר בנוה שאנן צריך שיהיה מטפוס מיוחד, כאן יש להקים בתי מלאכה, מרפאה כללית וביחוד לטפול בעינים — המצב הסניטרי כאן משוע להבראה.

נקודה רביעית גדולה, דומה לקודמת, היא העיר העתיקה בירושלים.

ממאות המקרים, שעברו תחת ידי במשך 5 שנים האחרונות ומן הטבלות של ילדים עברינים, שנתפסו ע״י המשטרה, אנו יכולים לבוא לידי מסקנות:

א. בגיל של 12 עולה פתאום עקומת העברינות, זהו גיל, שבו עולים הכשרונות הרוחניים לקליטה, הצורך בבטוי, כשרון ההמצאה והעירנות בכלל. תקופה זו, הידועה בשם ערב ההתבגרות, היא הסבה הפנימית של האקטיביות המרובה. כל מי שהיתה לו הזדמנות להסתכל בילדים בגיל זה במוסד חנוכי, יודה בכך. והנה אצלנו דוקא בגיל של 10—11 מרבים ילדים משכבות ידועות (ושוב הדבילים והעזובים, אלה שקשה להם להסתגל) לצאת מביה״ס וע״י כך חסרה להם השגחה וסביבה מחנכת.

ב. מבין מעשי העברינות תופסת הגנבה מקום בראש. זהו חזיון רגיל בכל מקום. יוצאת מן הכלל הזה הן הנערות, שאצלן מרובה הזנות. אמנם גם הן משתתפות בגנבות, אבל אינן מגלות בכוון זה כה הרבה אנרגיה כמו בכוון המיני. (בטבלות שלפנינו אין בכלל נערות עבריניות. כי המפקחת, הממונה מטעם הממשלה לילדות עבריניות, היא הגב׳ ניקסון הידועה, ואין הלשכות הסוציאליות שלנו זוכות לטפל בהן, ובעוד שילדים נשלחים אלינו לבדיקה, לטפול, טפול פדגוגי רופא או סוציאלי, הרי הבנות שלנו הן לגמרי ברשות הגב׳ האנגלית). אכן, אם אצל הנערים נפוצה הגנבה כצורת העברינות, אין לשכוח, שבגנבות מתחיל הילד, אבל לעתים קרובות הוא מסיים בצורות עבריניות אחרות.

ג. יותר שהגנבה מקדימה, יותר קשה הפרוגנוזה. אין הגנבות של הילד בגיל ביה״ס מעשי תמימות. לעתים קרובות הן מחושבות כל צרכן, הילד שקל תחלה בדעתו והוציא לפועל בערמומיות רבה. הילד ידע להתגבר על המכשולים, שעמדו על דרכו; הגנבה לובשת אפוא צורה חמורה.

ד ו ג מ ה: תלמידים בגיל 13 שנה פתחו (ביום שבת) דלת, שהיתה סגורה מבפנים, במטיל ברזל המונח לרחבה, נכנסו לחנות וגנבו 4 שעונים, יצאו והתחכמו בעזרת ווים וחבל לסגור את הדלת ולהרכיב עליה את מטיל הברזל, באופן שקשה היה להעלות על הדעת, שנעשה כאן מעשה גנבה. את התכנית למעשה הגנבה קבע אחד מהם, הפעיל, עוד ביום ששי, שלשם כך נכנס לחנות באמתלא של קניה. מתברר, שכבר לפני חצי שנה נתפס זה בגנבת בולים. הוא חדר דרך חלון לבית

זר ושלח ידו בבולים של חברו. אבל — כותב מנהל ביה״ס — חשבנו, שזוהי שובבות ולא יותר. זו היתה בודאי טעות חמורה. על מעשה גנבה כזה צריך היה מיד להתיעץ עם רופא מומחה לפדגוגיה רופאת. אפשר מאד, שהילד לא היה בא כעבור ששה חדשים לידי גנבה נועזה, שענשה מאסר שנים אחדות בתול כרם.

ד. העזיבות, אם אין אוחזים באמצעים נגדה, גורמת לעברינות, לפליליות. אולם הסימנים הראשונים של העזיבות מקדימים להופיע, עוד בטרם הופיעו פעולות אסורות מבחינת המשפט. פעמים עוברות שנים, אבל אם ההורים אינם עומדים על מדרגת התפתחות נמוכה, הרי בודאי שמו לב והכירו, שחל שנוי מה בהתנהגות ילדם, שחדל לציית, שהחל ממרה את פיהם, משקר, „סוחב״ מן הבית, בורח מן הבית, מסתובב בחוץ, מחסיר בבית הספר*. דוגמה טובה לכך משמש הילד בן 10.5, שמצא את המפתח לדירת העולה מגרמניה (דוגמה שניה). ענשים ונזיפות נשארים בלי תוצאות. פעמים הילד הוא הפכפכן בהתנהגותו וקשה להורים לעמוד על אפיו. מצד אחד הוא מגלה אהבה להורים, מצד שני הוא מרגיזם, מתיחס אליהם במרי, מתכנס לתוך עצמו. אין להגזים על ערכם של דברים אלה, שכן, ובפרק זמן ידוע, עלול כל ילד להליכות כאלה, בלי שסכנת העזיבות מרחפת עליו. כדי להוציא משפט על מעשיו של ילד כזה, נחוצה הסתכלות בו יומם ולילה במשך זמן ידוע בתנאים מיוחדים. תחנת התיעצות אינה מספיקה; דרושה לכך ת ח נ ת ה ה ס ת כ־ ל ו ת, במקום שהילד נשאר למשך חודש — שלושה חדשים.

ה. העברינים, המובאים לתחנה על ידי הלשכות הסוציאליות לשם בדיקה, שברובם הם, כאמור דבילים, מהוים כנופיות, מאורגנות לרוב על ידי פסיכופתיים ועזובים. אלה האחרונים הולכים ומתרבים בזמן האחרון.

בין הילדים הדבילים והעזובים הולכות ומתפשטות זנות ומחלות־מין מדבקות, — בעיקר, ממקור ערבי. מבין 30 ילד, שנתקבלו למוסד שהקימה עירית תל אביב, נתגלו 3 חולים בסיפיליס או זיבה. על ילד אחד בן 13, שהובא אלי לבדיקה לפני שנה על ידי הלשכה הסוציאלית בירושלים, הבעתי את דעתי, שהוא נורמלי בשכלו, אבל עזוב ושאפשר להצילו, אם יסדרוהו בעבודה והוא יבוא אלי לטפול. מחוסר אמצעים לא סודר הילד. לפני שבועות מספר תפסוהו בגנבה, שוב הביאוהו אלי, אבל הפעם הוא נגוע במחלת מין, והריהו, הילד הרך, מספר בציניות, שנדבק מאשה ערביה בשכר של 10 גרושים. עולה צעיר שוכר דירה, אוסף שם את הילדים והילדות הדבילים והעזובים ומוכרם לערבים; ילדה בת 10 מבקרת כמעט יום יום ערבי ומן הפדיון היא נותנת חלק לאביה וחלק לבחורה של אחיה. ילדה בת 11 מתקבלת באחת המשפחות לטפל בתינוק בן 10 חדשים. היא מובילה אותו לטייל בעגלה. כיון שהיא מגיעה לקולנוע, היא משאירה את התינוק בחוץ ונכנסת לראות את התמונות היפות. המשטרה ממהרת לתינוק הצועק, מחפשת ומוצאת את הילדה „המטפלת״. בבדיקה מתבררת שהיא דבילית. היא מפסידה את משרתה. כעבור שבועות היא יושבת במסעדה, אוכלת תרנגולת, כשהיא לבושה נעלי לכה — מתנת ערבי.

* חסורים בבית הספר, כשהם חוזרים ונשנים לעתים קרובות, הם על הרוב מסימני העזיבות הראשונים, החשובים ביותר.

אלה הם מקרים בודדים מן החומר הרב, שאנו נתקלים בו בתחנות ההתיעצות לעניני חנוך.

מה לעשות?

בעיה סוציאלית מסוג זה, מן הנמנע להגיע לפתרונה על ידי גישה מצד אחד בלבד. יתר על כן, גם אמצעים חריפים שונים ומהפכות כלכליות וסוציאליות לא יועילו לסלקה בתקופה קצרה של חיי דור אחד. ורוסיה תוכיח. ארץ זו, שבסרט התעמלני שלה „הדרך לחיים" הלהיבה הרבה לבבות צעירים, בהראותה להם את להטי החנוך המודרניים, המחזירים ילדים עבריינים למוטב — ארץ זו הגיעה דרך התפתחותה לפתרון מהפכני קצר, קל ומועיל יותר: משפט מות לעבריינים צעירים! אַל נשלה אפוא את נפשנו לפתור את השאלה כל צרכה. היא יותר מדי מורכבה, יותר מדי מסובכה. אפילו התקונים, הדרושים לשם סלוק הגורם המשפחתי־הסוציאלי בלבד, אינם נקנים בלי ריפורמות יסודיות, שלא בידנו לעשותן ושבכלל אינן נעשות על רגל אחת, באופן מלאכותי. אל נפליג אפוא בדמיונות של פַנְטַזְיות. אבל על יסודות המדע הפדגוגי־הרופא והפדגוגי־הסוציאלי נוכל בודאי לא רק להציל בכל שנה עשרות נערים ונערות מידי העברינות והזנות, אלא להפוך עשרות ועשרות עזובים ופסיכופתיים לאנשים עובדים ומביאי תועלת לעצמם ולצבור, נוכל למנוע בעד התפשטות מחלות־מין מדבקות בין הנוער וליתן חנוך מביא ברכה למאות רפויי שכל, כדי שיוכלו להתאזרח בחברה, — נוכל גם להדריך מאות הורים ומחנכים, שידעו להסתכל בחניכיהם, להסתגל אליהם ולסגל אותם לחיים של עבודה ושל רגש חברתי מפותח.

לא נדון אפוא בשאלות החשובות, כמו הקמת דירות היגייניות בזול ויסוד בתי מלאכה, המשמשים גורמים חשובים בהשבחת חיי המשפחה ובמקרים רבים גם תריס בפני עזיבות הנוער. שאלות אלו ודומיהן, כמו גם שאלת הנקודות המנוונות, אין לנו אפילו הכתובת, שנוכל לפנות אותן אליה. כמו כן לא נדון בדבר הקמת בנינים חדשים לבתי ספר לשם קליטת העליה הגדולה באופן יחסי של ילדים, סדור מסעדות בכל מוסדות החנוך, הפיכת בתי הספר לבתי חנוך, במקום שהילדים יוכלו לבלות את זמנם עד שעה 5 לאחר הצהרים תחת השגחת מחנכים, והתאמת תכנית ביה"ס לתנאי המקום. כל אלה הן שאלות דחופות, שמחלקת החנוך חייבת לטפל בהן ולמצוא להן פתרון מתאים.

אנו נצטמצם כאן רק בתכנית, שנתקבלה בועדת המומחים, שנקראה על ידי הלשכה הסוציאלית של כנסת ישראל.

א. מספר התלמידים הדבילים בארץ הוא בערך 1200—1600. כפי שראינו משמשים הם חומר מצוין בידי עזובים ופסיכופתיים למעשי עברינות וזנות. הדבילים אינם מסוגלים לחשיבה ושפיטה מוסרית הפשוטה ביותר. עתים חסרים להם המושגים היסודיים מבחינה מוסרית ואינם יכולים להסתגל למצב חדש. אבל יחד עם זה אינם עושים לפי חיצוניותם שום רושם לא־נורמלי; חסרים להם הסימנים של רפיון השכל, המצויים אצל האידיוטים והאימביצילים; יש והם מטעים על ידי התנהגות כשרה ונוחה, או על ידי דבור חי ושוטף, או על ידי ערמומיות ידועה.

המחנות האלו, בלי חנוך מתאים, הולכים ויורדים במוסרם, פורעים חיי הבית, ביה"ס וחיי הרחוב. בשבילם יש להקים מוסד גדול, שיכיל בערך 150—120 ילדים. המוסד צריך להיות מחוץ לעיר, במקום שהחניכים יכולים להסתגל לענפי עבודה שונים בחקלאות. בכפר, במשק זעיר, הם צפויים פחות למכשולים מאשר בעיר.

ב. אבל תמיד ישארו בעיר המונים של ילדים רפויי שכל, שקשה ואולי גם לא רצוי להוציאם ממשפחותיהם, או שמכמה בחינות רצוי שילמדו מקצוע עירוני. בשביל אלה יש להקים בתי־ספר של עזר בערים, מצוידים בבתי מלאכה. בלי בתי מלאכה אין לבי"ס של עזר שום זכות קיום. בזה שבתל־אביב הסר עיקר זה.

ג. במושבות קל יותר להקים כתות למפגרים, שכן שם הם מוצאים בנקל את הסביבה הטבעית ללמודיהם ואת כל הדרוש, כדי להשתלם באותם המקצועות, שבהם ימשיכו לעבוד גם אחר כך, כשיצאו מבית הספר. לע"ע קיימת רק כתה אחת למפגרים בבנימינה.

ד. חלק גדול של העזובים דינם מבחינה חנוכית כדין יתומים. בשבילם, עד כמה שהם נורמליים בשכלם והקוים הפסיכופתיים אינם מופרזים ביותר, יש להקים כפר ילדים, כגון זה הקיים בשפיה או בבן־שמן. אבל ברור, שגם בראש המוסד הזה צריך לעמוד פדגוג־רופא בעל נסיון.

חלק מן העזובים המפגרים בשכלם יוכנסו לביה"ס למפגרים, וחלק — במוסדות הפרטיים, ילמדו מלאכה, ישתלמו במשק בית ויקבלו טפול בתחנות ההתיעצות לעניני חנוך.

ה. תחנת ההסתכלות. בתחנות ההתיעצות לעניני הנוך נבדקים הילדים וגם מקבלים טפול. אולם יש מקרים, שקשה לעמוד על אפיו של הילד בתחנה: יש צורך בהסתכלות מיוחדת יום ולילה במשך של כמה חדשים. רק לאחר הסתכלות אינטנסיבית כזו, ופעמים לאחר בדיקות מפורטות של מומחים שונים, אפשר לקבוע את נטיות הילד, כשרונותיו, אפשרות התפתחותו ואת המוסד המתאים לו ביותר לטפול. לשם כך נחוץ מוסד מיוחד, תחנת הסתכלות, שיכיל בערך תריסר מקומות, בהנהלת רופא מומחה לפסיכולוגיה או פדגוג בעל נסיון בטפול בנוער.

ו. לפני חמש שנים הקימה „הדסה" שתי תחנות התיעצות לעניני חנוך בהנהלת מחלקת ההיגיינה של ביה"ס, אחת בירושלים ואחת בתל־אביב. בזמן האחרון נפתחה תחנה גם בפתח־תקוה. בתחנות אלו נבדקים הילדים כבדי החנוך; ההורים מקבלים הוראות והילדים עצמם מקבלים טפול. מן התחנות האלו יוצא מדי שנה מספר הגון של ילדים, שאפים תוקן ושנקלטו יפה בחברה. אולם מספר התחנות אינו יכול לספק את הצורך הרב. בטפול נמצאים תמיד בכל תחנה כארבעים ילד. זהו המכסימום, שתחנה יכולה לקלוט, שכן כל ילד מקבל טפול פעמיים בשבוע. כעת מוכרחים הילדים לחכות חדשים, עד שמתפנה מקום בתחנה. יש אפוא צורך רב להגדיל את מספר התחנות בערים הנ"ל ולפתוח חדשות בחיפה, במושבות הגדולות ובקבוצות העמק.

ז. מעונות יומיים לילדי ביה"ס. חלק של הילדים הפסיכופתיים או העזובים למחצה, שמקבלים טפול בתחנות ההתיעצות, זקוקים להשגחה מיוחדת גם לאחר

שעות ביה"ס. חיי הרחוב סכנה להם וגם החיים במשפחתם אינם יפים להם מכמה בחינות. ויש עוד ילדים, המתקשים בלמודים וזקוקים לעזרה; ויש ילדים, שהוריהם טרודים שניהם עד שעה מאוחרת מחוץ לבית. בשביל טפוסי ילדים אלה הקימה עירית תל־אביב מעונות יומיים. הילדים נבדקים תחלה בתחנת ההתיעצות והדרושים לכך מקבלים גם טפול פדגוגי־רופא. כיון שבתי־הספר סגורים אחרי הצהרים, יש צורך לפתוח מעונות כאלה גם בשאר הערים ולהגדיל את מספרם בתל־אביב.

ח. בכל המוסדות, שמנינו עד כאן (פרט למעונות יום), יהיה צורך במחנכים בעלי השכלה בפדגוגיה רופאת. אלה המעטים, העובדים אתנו כעת, הם בעיקר תושבי הארץ, שהשתלמו בחוץ לארץ במקצוע הנ"ל. יש לציין, שהם מביאים הרבה יותר ברכה מכוח צעיר, שמקרוב בא ארצה, אפילו למד בינתים קצת עברית. אבל מספר המחנכים האלה הוא מצומצם מאד. יש הכרח לפתוח קורסים לפדגוגיה רופאת בשביל מורים וגננות צעירים, כדי שישתלמו במקצוע זה כאן.

ט. הקורס בפדגוגיה רופאת, שהכניסו השנה לתוך הלמודים בבית המדרש למורים בירושלים, הוא מצומצם מאד: בערך 12 שעורים. יש צורך להגדילו ולעשותו קבע בשאר הסמינריונים.

י. לעתים קרובות נשלחים אל תחנות ההתיעצות ילדים מכתות עליונות, ילדים דביליים או פסיכופתיים. כיצד הגיע הדבילי לכתה עליונה? ומדוע לא פנו בילד כמותו או בילד הפסיכופתי לפני שנים אחדות, כשהקוים הבלתי רצויים באפיו לא היו כה חזקים ומפותחים, בזמן שהטפול היה קל יותר והתוצאות יכלו להיות טובות יותר? זוהי שאלה, שאנו מציגים אותה כמעט יום יום לפני המורים וההורים. באמריקה החלו כבר לפני שנים לבדוק בדיקה פסיכולוגית את ילדי ה„גן". בדיקה כזו של כל החניכים מצריכה הרבה כוחות, זמן וכסף. לפיכך עובד ע"י מחלקת ההיגינה של בתי הספר שאלון וגליון הסתכלות בשביל ילדי ה„גנים", ומחלקת החנוך שלחה חוזר לבתי הספר בהוראה לדרוש מכל ילד חדש העולה מן ה„גן" אל כתה א' את גליון ההסתכלות, כשהוא ממולא ע"י הגננת. באופן כזה יוודעו הילדים כבדי החנוך (במובן הרחב: מבחינה אינטלקטואלית ומבחינה אמוציונלית) בגילם הרך. ירויחו מזה לא רק הילדים הלקויים עצמם, אלא גם הכתות „הנורמליות", שישתחררו מן החומר המפריע. אולם בחוזרים בלבד לא סגי. יש צורך, שהחוזר יתגשם בחיים, ולכך דרושה עזרתו של המורה. יש צורך גם בגליון הסתכלות לכתות הנמוכות ובעיקר חשוב, שגם בתה"ס הפרטיים, ההולכים ומתרבים והמשמשים כעת קן לילדים כבדי חנוך, שאף הם ישתמשו בגליון ההסתכלות, ובכל פעם שאין הגליון „חלק", שיש בו איזו סרכא או ורמינהו יפנו לעצת מומחה.

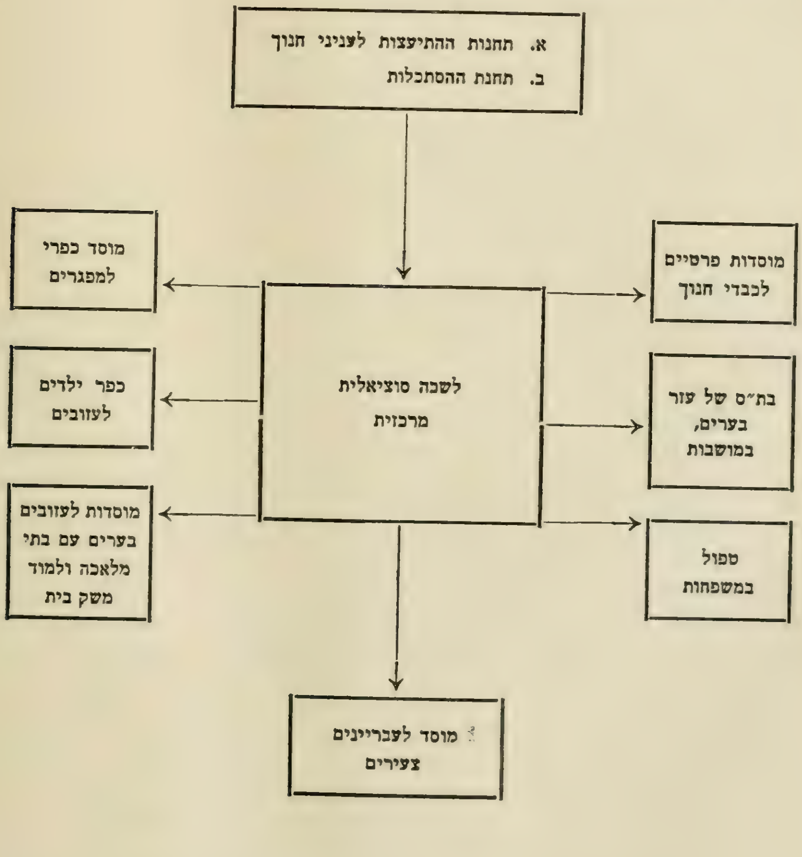
יא. מוסד לעבריינים צעירים. מחמת המצב המשפטי אנוסים אנו להקים מוסד כזה. הוא ישמש מעון חנוך ולמוד לעבריינים בעלי אינטלקט נורמלי, שבית הדין מחייב אותם להכלא במוסד שבתול־כרם — מוסד, שרוב חניכיו הם ערבים, שאינו ממלא את הדרישות הפדגוגיות, שיש לדרוש ממוסדות כאלה, והעלול להוציא מתוכו נפשות שבורות ורצוצות. ראינו, שרוב העבריינים, העוברים דרך המשטרה, הם רפויי השכל ולאלה נועדו המוסדות המנויים לעיל, ולפיכך מספיק בהחלט מוסד

קטן בן 15 מקום. ברור, שבראש המוסד יעמוד פדגוג מומחה לטפול בילדים כבדי חנוך ושבמוסד זה ישתלמו החניכים בחקלאות או במלאכה, הכל לפי כשרונות החניך.

סדור הילדים כבדי החנוך, במובן הרחב, יהיה אפוא לפי התכנית הזאת כדלקמן:

הילדים נשלחים ע״י המורים או ההורים לתחנות ההתיעצות ומשם, בשעת הצורך, לתחנת ההסתכלות. אלה מהם, הזקוקים לטפול באחד המוסדות הצבוריים או הפרטיים, נמסרים ללשכה הסוציאלית המרכזית, המוציאה לפועל את הוראות התחנות. ברור, שהנהלת התחנות נשארת גם לאחר־כך בקונטקט עם המוסדות, הקולטים את הילדים כבדי החנוך.

באופן גרפי אפשר לצייר את סדר העבודה כך:



דברי מחקר

יחזקאל קויפמן

האלילות

א׳ דת ומגיה

בשנות השבעים למאה שעברה פרסם א. ב. טיילור את התורה, שנעשתה עוד מעט מושלת בכפה בחקר תולדות הדת (ובחקר תולדות התרבות בכלל), היא תורת האנימיזמוס. בעקבות טיילור הלך הרברט ספנסר[1]. התורה התאימה להלך הרוח הכללי של הדור, לרעיון השליט של התקופה — לרעיון ההתפתחות, ולפיכך כבשה מהר את הלבבות. היה בה משום השלמה לתורת דרווין, שהלכה ונעשתה השקפת עולם שלמה. תולדותיו התרבותיות של האדם נתנו בה כהמשך טבעי של תולדותיו הביולוגיות.

לפי תורת האנימיזמוס יש לראות את הבחנת הנפש כראשיתה הפסיכולוגית וההיסטורית של הדת. האדם הקדמון למד מתוך נסיון חייו להבחין בין הגוף ובין הנפש. ההסתכלות בתופעות השונות של החיים, כגון ערות ושינה, מחלה ומות, חלום וחזיון, למדה את האדם לדמות לו דמוי של נפש נפרדת מן הגוף. הוא ראה, שהמות כאילו חוצה את ישות האדם לשנים: נוטל מן הגוף את יסוד החיים ומשייר גוף בלבד. בחלום ראה צלמי דמויות אנשים שמתו, צלמי דמויות באין גוף. מתוך כך הגיע לידי האמונה בקיום נפרד של הנפש. הוא התחיל דואג לגורל הנפשות. נולדה עבודת המתים, ביחוד — עבודת נשמות האבות. מעבודת נשמות האבות, נפשות בלא גוף, שנתן להן תפקיד מסויים (השפעה מסוימת על תופעות הטבע), נתהוה מושג הרוח, ההויה הנפשית הערטילאית, שאינה קשורה בגוף אנושי בכלל. הרוחות יכלו גם להשתכן או להדבק באיזה גוף, גוף אדם או עצם חמרי אחר. מכאן נולדה עבודת עץ ואבן ואחר־כך — עבודת פסילים. מכאן נולדה גם ההשקפה, שהמחלות באות מהדבקות רוח רעה בגוף האדם. בדרגה גבוהה יותר נעשתה אמונת הרוחות יסוד לביאור חזיונות הטבע. גם את תופעות הטבע דמה לו האדם כקשורות ברוחות, ואת ההתרחשות הטבעית ראה כפעולת רוחות או כגלויי חיי רוחות. מכאן נולדה עבודת הטבע: עבודת הנהרות והימים, העצים והיערות וכו׳, וגם עבודת בעלי החי וביחוד — הטוטמים. דרגה זו היא דרגת

[1] E. B. Tylor, Primitive Culture, Vol. I—II (1871); Spencer, The Principles of Sociology, Vol. I—II (1876—1882).

הפולידימוניזמוס (רבוי הרוחות). אולם עם התפתחות האדם עלתה עבודת הרוחות למדרגת עבודת אלים. האדם בקש אז לתפוס את תופעות הטבע כפעולת מצויים רוחניים שליטים. והשלטון הוא מדת האל ויתרונו מן הרוח־הדימון. נולדה האמונה באלים כבירים, יוצרי עולם ושליטיו. זאת היא דרגת הפוליתי־איזמוס (רבוי אלים). רק לבסוף הגיע האדם לידי ציור האל האחד.

התורה הזאת שללה את ההשקפה, שהיתה רווחת באירופה קודם לכן, שהאמונה באחדות האלהות היתה בראשית. השקפה זו יסודה במסורת היהודית והנוצרית, שלפיה היתה התגלות־אלהים קדמונה (אדם, נח וכו') ושלפיה הכיר האדם תחלה את האל האחד, ורק אחר כך נטרד מהכרה זו והגיע לידי עבודת אלילים. אולם אנשים כשלינג וכמכס מילר נסו להעמיד את ההשקפה ההיא על בסיס מדעי: פילוסופי או היסטורי. ראשיתה של הדת היא, לפי מילר, חרדת האין־סוף התוקפת את האדם בשעה שהוא מסתכל בחזיונות הטבע. הדת שואפת לסמל אין־סופיות זו ולתפוס על ידי כך את העולם. מגמתה הראשונית היא האחדות. מילר משתדל להוכיח דבר זה מתוך שירי הריגודה ההודית. בשירים אלה כל אלהות נתפסת כאילו היתה היא האלהות היחידה או העליונה. אין כאן עוד מונותיאיזמוס אבל יש „הֶנותיאיזמוס". ההנותיאיזמוס, שהוא מעין אחדות, קדם לפוליתיאיזמוס. את המיתוס עם רוב אליו ואלותיו חושב מילר לא ליסוד מהותי של הדת, אלא לספיח, שנולד מתוך הלשון ונטיותיה הסמלניות. המיתוס הוא פרי „חבלי לשון". בדת עצמה פועלת השאיפה היסודית להכיר את הטבע והעולם, וכל הדתות השונות אינן אלא לבושים לשאיפה יסודית זו. האלילות המיתולוגית נתפסת איפוא לפי זה כהדלחת ההכרה הדתית היסודית, כהתנונות וירידה.

תורת ההתנונות לא יכלה לעמוד בפני תורתם של טיילור וספנסר. התפתחות, עליה מודרגת מן הנמוך אל הגבוה — זו היתה הנחת־היסוד של המדע החדש, ולהנחה זו התאים האנימיזמוס. לא התגלות קדמונה היתה בראשית אלא נצנוץ ראשוני של בינת האדם עם יציאתו מאפלת היצר הבהמי, נסיונות ראשונים לתפוס את העולם. זה התאים לתורה החדשה על־דבר מוצא האדם מבעלי־החי. האנימיזמוס נצח נצחון שלם לא רק במחקר הדתי והתרבותי בכלל אלא גם במחקר האמונה הישראלית. אף המונותיאיזמוס הישראלי עצמו לא היה ראשית. גם לו קדמה אלילות לכל דרגותיה. גם בדת זו אפשר להבחין שרידי שכבות שונות, החל מן האנימיזמוס ועבור אל הפולידימוניזמוס וכלה במונותיאיזמוס. ליפרט, שטדה, רוברטסון, סמית, ולהויזן וחבריהם ותלמידיהם בנו על יסוד זה את מחקר הדת הישראלית בנין חדש.

אולם עם סוף המאה שעברה התחילה הבקורת.

נקודות־מוצא שונות היו לבקורת, אבל כוון אחד היה לה: להוכיח, שאין לראות את עבודת המתים ונשמות האבות כראשיתה של הדת; להוכיח, שיש בתולדות הדת תקופה לפני־אנימיסטית (פרה־אנימיסטית). זרם אחד שאף לחדש את התורה הישנה על דבר „מונותיאיזמוס קדמון", שהיה קיים לפני האני־

מיזמוס. זרם אחר, רב השפעה ביותר, קבע לפני האנימיזמוס תקופה של מגיה או של דת מגית. לתורות השונות של זרם שני זה קוראים תורות־הכשוף.

אנדריו לנג, מאישיה המובהקים של האסכולה האנימיסטית, איש ריבו הנמרץ של מכס מילר, הוא שאסר בסוף המאה שעברה את המלחמה על תורת האנימיזמוס והוא שבקש לחדש את תורת המונותיאיזמוס הקדמון. באותו הזמן נתפרסמו על ידי הואיט ידיעות חדשות ומפליאות על דבר אמונותיהם של שבטי אוסטרליה הדרומית־המזרחית[2]. השבטים האלה עומדים בבחינה תרבותית וגופנית על המדרגה הנמוכה ביותר מדרגות התרבות הידועות לנו. והנה הוברר, שאצל שבטים אלה אין עבודת מתים ואבות, אבל יש אמונה באלים ורוחות. יותר מזה: הוברר, שיש אצלם כמין אמונה באלים עליונים, יוצרים ומחוקקים, ואת אחדים מהם מכנים שבטי הילידים בכנוי „אב" („אבינו"). אלים אלה נקראים במדע ברגיל בשם „אלים רמים"[3]. גם קודם לכן ידוע היה, שבין שבטי אמריקה ואפריקה רווחת אמונה ב„רוחות גדולים" או באלים רמים, וטיילור כבר עמד בספרו על התופעה הזאת[4]. אבל הפעם הוברר, שאמונה זו קיימת גם אצל שבטים נמוכים ביותר, שבודאי לא קבלוה מן החוץ. אנדריו לנג טען על יסוד זה, שהצורה הראשונית של הדת הוא לא האנימיזמוס אלא מונותיאיזמוס קדמון: אמונה באל יוצר ומנהיג, אל מוסרי, „אב" לבני אדם[5]. דעותיו של לנג עוררו פולמוס, אבל בכלל לא עשתה תורתו רושם ניכר. רק מעט מעט התחילו חוקרי תולדות הדת לשים לב לתופעות ההן, שהוא נסמך עליהן, ולהסיק מהן מסקנות. — לשאלת האלים הרמים עוד נשוב להלן.

---

2 Howitt, The Native Tribes of South-East-Australia (1904), שפרקים ממנו התחיל לפרסם עוד בשנת 1882; וכן הנ"ל במכה"ע Folk-Lore 1906 (XVII) ע' 174—189. מחקריו של הואיט הקיפו רק את אוסטרליה הדרומית־המזרחית. על אוסטרליה המרכזית פרסמו ידיעות: Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia (1899); The Northern Tribes of Central Australia (1904). ידיעותיהם תוקנו הרבה ע"י Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien (1907-1911). ערך מיוחד היה לידיעותיו של הואיט, מפני שהוא היה האירופי הראשון, שהורשה לו להשתתף בנימוסי־הסתר של שבטים אחרים, ובאופן כזה נודעו לו דברים, שהשבטים הילידים מסתירים אותם לא רק מפני הזרים אלא גם מפני נשיהם וילדיהם. עיין: P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee [2] (1926), חלק א', ע' 144 ואילך; Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916), ע' 376 ואילך.

3 high gods, Hochgötter, höchste Wesen וכיוצא בזה.

4 מהדורה א' וב', ח"ב, 331 ואילך.

5 עיין ביחוד: Andrew Lang, The Making of Religion (1898). את תורתו של לנג ממשיך האבא הקתולי וילהלם שמידט (עיין ההערה שלפני זו), מחשובי האתנולוגים של זמננו. עיין להלן.

חשוב יותר היה הזרם השני, „המגי".

משפרסם קודרינגטון בשנת 1891 את ספרו על שבטי מלנזיה, שבו הטעים את האמונה הרווחת בין שבטי מלנזיה ושבטי הים הדרומי כולו במין „כח"־קסם טמיר — מנה — הגנוז בעולם והמגובש באישים ובחמרים ידועים והפועל פעולה על־טבעית, התחילו החוקרים מפנים את לבם יותר ויותר לחקר אמונה זו. למושג „מנה" של המלנזיים מקבילים המושגים „וַקַנְדָה", „אוֹרֶנדה" אצל שבטי אמריקה. וכן נמצא המושג הזה בכנויים שונים אצל שבטים אין מספר. כל היוצא מגדר הרגיל, כל הפועל ומשפיע לטובה או לרעה מדומה כטעון כח־פלאים — „מנה". מנה יש ברוחות, ובמנה הן פועלות. במנה פועל הקוסם. מנה טעון הלחש, אבן הכשפים, הקמיע, הטוטם וכו'. מנה הוא כח לא־אישי. הוא מקור הפעולה הטמירה של כל „קודש" או „טבו". יותר ויותר הכירו, שמושג זה הוא אחד ממושגיה היסודיים של האמונה הדתית בכל דרגותיה, אף בדרגותיה העליונות.

והנה מושג זה המצוי אצל שבטי הפראים הנמוכים ביותר — האפשר לגזור אותו מן ה„אנימיזמוס", מאמונת הנפשות ועבודת המתים?

לא אמונת הנשמות, אלא אמונת המנה וההרגשה הכרוכה בה הן שהיו ראשית הדת — רעיון זה הביע מַרֶט, מחולל תורת הפרֶה־אנימיזמוס המגי (או המגי־הדתי). מתוך הרגשת חרדת־התמהון המתעוררת באדם כלפי תופעות ידועות נובעת האמונה הדתית. כל המפליא, המבהיל, הכביר, שאין האדם יודע למצוא לו פתרון „טבעי", מושכל, הוא תופס כפרי ישות מסתורית, על־טבעית. אולם את העל־טבעי דמה לו האדם תחלה לא כישות אישית אלא כ„כח", כמנה. המנה הוא הפועל נפלאות. ראשית מעשי הפולחן היתה השאיפה להשפיע על הכח הזה, להטות אותו לטובה, ליחד לעצמו חלק ממנו. אמנם, האדם נטה גם לדמות לכח דמות אישית, יותר נכון: לתלות אותו ברוחות אישיים. אבל הכח הזה הוא הויה בפני עצמה, והוא גופו בונה אב לאמונה ועבודה דתית. הנפשות והרוחות הן „כחות", אבל — לא כל „הכחות" הם נפשות או רוחות, אומר מרט. מכל מקום לא היה האדם זקוק לציור הנשמה, נשמת המת, כדי שיהא יכול לדמות לו את תופעות הטבע כפרי פעולת מנה או רוחות־מנה. הוא דמה לו את ה„כח" כטבוע בתוך התופעה, ומתוך כך יכול היה לדמות לו את התופעה גם כנושאת כח־חיים, כבעלת „נפש". דרגה זו של דמוי הטבע כחי ובעל־נפש קורא מרט בשם דרגת האנימטיזמוס. האנימטיזמוס קשור בשרשו באמונת המנה ולא באמונת הנשמות. האנימטיזמוס קודם לאנימיזמוס. מתוך האנימטיזמוס נוצר המיתוס, שדמה לעל־טבעי דמויות אישיות מובלטות. אולם כל הצורות האלה של האמונה הדתית כולן יסודן בהרגשה אחת ראשונית — הרגשת חרדת־הקודש[6].

התורה הזאת משחררת את הדת מזיקת־ראשית אל צללי החלום והמות,

---

6 Marett, Pre-animistic Religion (Folk-Lore) 1900, vol. XI, p. 162—182, הרצאה, שהרצה בחברה לפולקלור.

ויש בה אפילו בבחינה ידועה משום תשובה לתורה ה„טבעית" של מכס מילר[7].
אבל מצד שני היא גם מעבירה את ראשית הדת מרשות יחסי האדם אל מצויים אישיים (נפש, רוח, דימון, אל) לרשות היחסים אל משהו לא־אישי, או העומד לכל היותר על גבול האישי — אל ה„כח" הנעלם, המנה. אולם יחסי האדם אל הכחות הטמירים ושאיפתו להשפיע עליהם ולשעבדם לו הלא הם הם ענינה של המגיה. דרגתה הראשונה של הדת היא לפי זה מגית או מגית־דתית. וכאן מתעוררת השאלה היסודית בדבר היחס שבין הדת ובין המגיה. היש לראות את הדרגה המגית כדרגה ראשונה בהתפתחות הדת או אין זו אלא דרגה לפני־דתית, מין פרוזדור לדת? בפתרון השאלה הקשה והמסובכת הזאת נפרדו הדרכים.

את „חרדת־הקודש" רואה מרט כשורש המשותף של הדת והמגיה. הוא רואה איפוא את המגיה כתופעה מתופעות החיים הדתיים. אחרת לגמרי היא השקפתו של פרזר. פרזר רואה את המגיה ואת הדת כשתי הויות השונות זו מזו בעצם מהותן. המגיה היא רשות ההכרח הטבעי, הדת היא רשות הרצון האלהי. הדת עומדת, לפי הגדרת פרזר, על האמונה במציאות כחות אישיים עליונים, שברצונם תלוי מהלך מאורעות הטבע וחיי האדם ושהאדם שואף לרצותם או לפייסם. האל הוא חפשי ושליט, והאדם עובד אותו ומתפלל אליו, כדי למשוך עליו את חסדו. לא כן המגיה. המגיה היא „אמנות" או „חכמה". קרובה היא באָפיה למדע ולא לדת. כמו המדע רואה גם המגיה את העולם ככלל של תופעות הקשורות זו בזו קשר הכרחי־טבעי. המגיה מצד עצמה אינה נזקקת לאל או לרוח, ואין היא באה לרצותו ולבקש עזרתו. האדם המגי אינו „עובד" אלהות. הוא עצמו „מנהיג" את העולם. הוא מאמין, שיש בידו „מדע" המכשירו להשפיע על תופעות הטבע ולהטות אותן לפי חפצו. בכח נימוסי קסמיו הוא מוריד גשמים, מפרה את האדמה, משלח את הברכה בבעלי חי, מדיח סערה, עוצר מגפה, מנצח במלחמה וכו' וכו'. הפעולה מדומה כנובעת בהכרח טבעי מן המעשה המגי. המגיה יכולה גם להזקק לרוחות ואלים. אבל אין היא באה לבקש חסדם אלא להשביעם ולהכריחם. המגיה משעבדת את האל למעשה הכשפים, וממילא גם לכהן־המכשף. ולפיכך יש בין הדת ובין המגיה „נגוד שרשי". אולם פרזר מבחין כאן לא רק הבדל במהות הדת והמגיה אלא קובע ביניהן גם הבדל של תקופות היסטוריות. לדעת פרזר קדמה לדת תקופה של מגיה טהורה. כמו שבתרבות החמרית היתה תחלה תקופת אבן, כך היתה בתרבות הרוחנית תקופת מגיה. רק כשנואש האדם מן המגיה נולדה האידיאה הדתית. רק אז התחיל האדם שם את מבטחו במצויים כבירי־כח, שבקש להושע על ידם בקרבן ותפלה. אחרי התקופה המגית באה תקופה מגית־דתית, שבה שמשו הדת והמגיה בערבוביה. הכהן היה גם מכשף, הוא הקריב והתפלל וגם השביע השבעות. ולא עוד אלא שהאלים עצמם נחשבו למכשפים. אחר כך באה

---

7 הרגיש בזה דירקהיים: Durkheim, La vie religieusse (1925), ע' 288.

תקופה שלישית: הדת הכירה בנגוד השרשי שבינה ובין המגיה והתחילה רודפת את המכשפים באַף וחמה[8].

השקפותיו של פרזר עוררו התנגדות רבה.

התנגדו להשקפתו של פרזר על הקרבה השרשית שבין המגיה ובין המדע. חלקו גם על תפיסת המגיה של פרזר[9]. אולם ביחוד התנגדו להפרדה הגמורה בין המגיה ובין הדת, לדעה, שלדת קדמה תקופה לפני־דתית, דרגה „מגית" של התפתחות רוח האדם. קודם כל: המעשה ה„מגי" של האדם הפרימיטיבי אינו פעולה חילונית, „מדעית", בלבד, אלא כרוך הוא בהרגשת לואי של חרדת־קודש, בהתעוררות

---

8 עיין: J. G. Frazer, The Golden Bough: The Magic Art, ביחוד החל מן המהדורה של שנת 1900, וביתר הרחבה במהדורה השלישית (החל משנת 1911), חלק א׳, פרק ד׳, ע׳ 220—243: הגדרת הדת — ע׳ 221; ע״ד שלש התקופות — ביחוד הערה 2 לע׳ 226; ע״ד תקופת המגיה הטהורה — ע׳ 233 ואילך; ע״ד המעבר והערבוביה — ע׳ 226, 240 ואילך. בספרו Folk-Lore in the Old Testament (1919), חלק ג׳, ע׳ 163—164, הוא אומר, שההבחנה ההגיונית בין המגיה ובין הדת „חדה כפי סכין", אבל בבחינה היסטורית קשה לקבוע את התחום המצומצם. עיין גם מחברתו Psyche's Task. השקפה מעין זו של פרזר על התקופה המגית כבר הביע לפניו J. H. King בספרו The Supernatural (1892), עיין: P. W. Schmidt, Ursprung הנ״ל, חלק א׳, ע׳ 493 ואילך. עם פרזר מסכים בכלל פוסי, עיין: Fossey, La magie assyrienne (1902), ע׳ 135 ואילך, ביחוד ע׳ 140, אף על פי שדבריו נבוכים. הבחנה מהותית כזו של פרזר בין הדת ובין המגיה מבחינים גם: Hubert et Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie (Année Sociologique VII), ע׳ 16 ואילך, אבל יש בדבריהם גם פנים לצד שכנגד.

9 K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914, ע׳ 16 ואילך, עמוד 23 ואילך; G. Wobbermin, Das Wesen der Religion, I—II (1921—1922), ע׳ 356 ואילך. פרזר חושב את המגיה לשיטה העומדת על שמוש נפסד של שני חוקי האסוציאציה הגדולים: אסוציאציה על יסוד דמיון בין דברים ואסוציאציה על יסוד מגע או קרבה ביניהם (במקום או בזמן). בהתאם לזה מסתעפת המגיה לשני סעיפים: מגיה של חקוי ומגיה של העברה. למשל: ע״י פעולה דומה לירידת גשם (כגון זריקת עפר כלפי מעלה) המגיה מבקשת להביא גשם; או: השער הלקוח מראש אדם עשוי להעביר קללה על האדם עצמו (עיין ספרו הנ״ל, ע׳ 52—219). בט וובּרמין טוענים, ששיטה המיוסדת על עקרוני האסוציאציה אין בה משום מדע כלל וכלל. וכן טוען וובּרמין, שפרזר מצמצם את חוג המגיה, מאחר שחלוקתו אינה כוללת את הפעולה המגית על ידי הבעת רצון (השבעה ולחש), עיין ספרו הנ״ל, ע׳ 360 ואילך. ועיין גם: Transactions of the third International Congress for the History of Religion, Oxford 1908, כרך א׳, ע׳ 71 ואילך, טענתו של Jevons: המגיה אינה עומדת לא על אסוציאציה של דמיון ולא על של חקוי; אין היא אלא סגולה אישית טמירה של המכשף.

נפשית עמוקה, ברטוט מסתורי. התעוררות כזו, גם אם אינה מכוונת כלפי אל או רוח, ראויה שתחשב גם היא להתעוררות דתית. במגיה גופה יש איפוא מומנט דתי, היא גופה ניזונה מן ההתעוררות הדתית, וממילא אין היא קודמת לדת. להלן: הדת, זו שיש בה אמונה באלים ורוחות ושיש בה קרבנות ותפלה, מעורבת בכל דרגותיה ב„מגיה״. הכהנים הם גם קוסמים. אלהי הדת הם גם אלהי המגיה. עבודת האלים רוויה מגיה. לפיכך יש לחשוב את הדת ואת המגיה בשרשן להויה אחת. ואילו הנגוד שבין הדת והמגיה אינו נגוד מהותי אלא נגוד מעשי והיסטורי. המגיה משתמשת בכחות הדתיים להרע ולהזיק — זהו סימנה. הכח הוא אחד, שונה היא מטרת השמוש בו. או: הדת היא סוציאלית ביסודה, המגיה היא אישית. הדת היא פומבית ומותרת, המגיה סודית ואסורה. המכשף הוא שונא הדת והחברה. ויש שהנגוד מושרש במלחמת דתות וכהנים. דת שנוצחה ונדחתה עשויה להפך ל„מגיה״ סודית ואסורה, וכהניה — למכשפים. המגיה הזאת, „השחורה״, אחותה צרתה ואויבתה של הדת היא, אבל אף היא אחותה היא[10].

מן המורצה אנו למדים, שיש בתחומם של החיים הדתיים תופעות נגודיות, שהמחקר עמל להסבירן, אבל אינו יכול לישב את הפליאות הכרוכות בהן.

ארבע הן העובדות היסודיות, שאי אפשר לשלול אותן. אחת: הדת האלילית היתה מעורה תמיד במגיה עד לאין הפרד ביניהן. שנית: הדת נלחמה תמיד במגיה. שלישית: בין הדת ובין המגיה יש שתוף־שורש מהותי (הרגשת המסתורי, הכוון כלפי המסתורי). רביעית: בין הדת ובין המגיה יש הבדל יסודי

---

10 נגד ההבחנה המהותית של פריזר בין דת ובין מגיה (שהביעה כבר במהדורה הראשונה של ספרו, 1890) עיין: Marett בהרצאתו הנ״ל ב Folk Lore, ע׳ 181—182, ונגד תורת פריזר בכלל עיין מאמרו From Spell to Prayer, ב Folk Lore 1904 ע׳ 132—165 (ובספרו The Treshold of Religion, ע׳ 33 ואילך); Durkheim, La vie religieuse, ע׳ 58—64, 289, 516 ואילך; Foucart, Histoire des religions etc. (1912), ע׳ 224 ואילך; Vierkandt, Das Heilige in den primitiven Religionen (Die Dioskuren I, 1922), עמ׳ 318 ואילך; Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, ע׳ 188 ואילך, 193 ואילך, 202 ואילך, 214—223, ועיין שם, ע׳ 222 הקטע המובא מדברי Marillier; Mowinckel, Psalmenstudien I (1921), ע׳ 59 ואילך (בפרק: Was ist Zauber ?), וכן התוספת על המגיה בחבורו הנ״ל, כרך V (1924), ע׳ 14 ואילך; מובינקל נסמך בענין זה על חקירותיו ומסקנותיו של Gillis P. Wetter, עיין שם: ההבדל בין מגיה ודת אינו אלא הבדל המטרה; עם מובינקל מסכים ניקולסקי: Nicolsky, Spuren magischer Formeln in den Psalmen (1927), ע׳ 5 ואילך. עיין גם: Erman, Die aegyptische Religion (1909), הערות לע׳ 57, 106, 141, 168. הבחנת המגיה כפולחן פרטי, אגואיסטי, בנגוד לדת, שהיא חברותית במהותה, מבחין סמית: R. Smith, The Religion of the Semites (1907) ע׳ 264. עיין גם Hubert—Mauss במקום הנ״ל (עיין למעלה הערה 8 לע׳ 300).

מהותי (רצוי — הכרח). בקיצור: יש שתוף היסטורי, ויש מלחמה היסטורית, יש שתוף מהותי, ויש הבדל מהותי. פרזר יוצא מתוך ההבדל המהותי, ומתוך הבדל זה הוא מבאר את המלחמה ההיסטורית שבין הדת ובין המגיה. מן השתוף המהותי הוא מתעלם. את השתוף ההיסטורי הוא מבאר כתופעה של תקופת מעבר. מתנגדיו יוצאים מתוך השתוף המהותי ומבארים מתוכו את השתוף ההיסטורי. את המלחמה ההיסטורית הם מבארים מתוך הבדל המטרה או המגמה (צבורית—פרטית) או מתוך מקרים היסטוריים (מלחמת דתות וכהניהן). מן הנגוד המהותי הם מתעלמים. ולפיכך כל התורות הללו קצרות הן מלתפוס תפיסה שלמה את סבך העובדות.

השקפתו של פרזר על המגיה כעל שיטה של אמצעים „טכניים", לא־דתיים, להשפיע בהם על העולם ודאי אינה נכונה. הפולחן המגי של העמים הפרימיטיביים וגם של עמי התרבות מלמד אותנו את ההפך. גם למגיה שורש דתי. והשתוף הוא לא רק שתוף הרגשת־הלואי (חרדת הקודש) אלא גם שתוף אוביקטיבי בענינים ודרכים. כי גם ענינה של המגיה, הוא, כענינה של הדת, לא הטבע הנגלה, נושא החקר המדעי, אלא: סוד העולם, הטמיר והנעלם. היא מדמה, אמנם, לגלות יחסי הכרח. אבל ההכרח שלה הוא ההכרח השולט לא בטבע אלא במה שלמעלה מן הטבע. גם האדם המגי מבחין יפה בין הפעולה הטבעית (כגון חרישה, זריעה, הליכה, אכילה, שתיה וכו') ובין הפעולה המגית המכוונת כלפי הכחות הנעלמים שבהויה; מבחין הוא בין מחול סתם ובין מחול־כשפים וכו'. ומפני שהמגיה נתכוונה לא כלפי הטבע אלא כלפי הטמיר והנעלם שבעולם, מעורה היא בשרשיה בדת. ומטעם זה גופו אין להניח, שהאדם הרגיש את עצמו פעם שליט מוחלט בעולם באמצעות המגיה ושהיתה תקופה מגית „טהורה", ללא אמונה ברוחות ואלים. כי הנעלם והטמיר יותר משהוא ענין ל„מדע" ול„חוקים" הוא ענין לדמיון לענות בו — אותו הדמיון המדמה דמות לרוחות ואלים. ואמנם, המגיה עצמה יונקת את רוב מזונה מן הדמיון ולא מן ההסתכלות בטבע. בעזרת הדמיון היא מדמה לעמוד על סוד העולם. בפעולתה זאת כבולה היא ממילא לחוקי האסוציאציה, אבל אין לראות אותה כ„שמוש נפסד" בחוקים אלה בלבד, כדעת פרזר[11]. כי המגיה אינה תלויה בחוקי האסוציאציה בעיקר תכנה: בקביעת רוב „כלליה" או „חוקיה", בקביעת הכחות המגיים הצפונים בנושא זה או אחר. האמונה בכח המגי הצפון בתנועת־יד פלונית, במספר פלוני, בצירוף־אותיות פלוני, בצורה פלונית וכו' וכו' אין לה שורש בחוקי האסוציאציה, אלא היא כולה יצירת הדמיון (המסתייע ודאי גם בהסתכלות נסיונית ידועה). באמונה המגית כרוכה האגדה המגית: כל אותם הספורים המרובים לאין סוף, שאנו מוצאים אצל כל העמים, גם אצל הפרי־מיטיביים ביותר, על נושאי־קסם יחידים ומיוחדים — על חרבות־קסם, טבעות־קסם, מראות־קסם, צמחי־קסם, אבני־קסם וגם אנשי־קסם ורוחות־קסם ועל פעולותיהם הנפלאות, להמית ולהחיות, להוליד, להצמיח, להמיר צורה וכו' וכו'. כל העולם המגי הזה כולו נברא ממראות הדמיון. המגיה כוללת איפוא לא רק „חוקים" מעין־

11 עיין למעלה, הערה 9 לע' 300.

מדעיים אלא גם יסוד מרובה משל הדמיון היוצר. יצורי־קסם ורוחות־קסם תופסים בה מקום בראש. היש יסוד לחשוב, שלכל אלה קדמה מגיה „מדעית", טכנית, בלבד? מכל מקום אין שום שבט על פני האדמה, שיש לו מגיה „מדעית" כזאת. הראיה, שמביא פרזר משבטי אוסטרליה, עומדת על בלימה[12]. בכל הדתות האליליות הידועות לנו מימות עולם ועד הנה מגיה ודת משמשות יחד בערבוביה.

אולם אם תקופה מגית לא היתה ואם צמחו המגיה והדת משורש אחד, אין זאת אומרת, שרשאים אנו לומר, ששתי אלו הויה אחת הן, ולהתעלם מן ההבדל היסודי המהותי שביניהן, הנוקב ויורד באמת עד התהום. מגיה ודת הן שתי מגמות נגדיות, שפעלו באמונה ובפולחן תמיד יחד. והנגוד נגוד קטבי. המגיה ענינה הכחות העל־טבעיים הבלתי אישיים הפועלים בעולם, בסודם היא חפצה לבוא, ובאמצעותם היא מתאמרת להשפיע על העולם. קצה גבול מגמתה היא היכולת להכריח, להכריח גם את האלהי. היונים קראו לה „אמנות מכריחה". אבל שאלה היא, אם מושג ההכרח הוא פרימיטיבי, ואם יש לראות את רעיון ההכרחה כמדה מהותית של המגיה. מכריע באמת הוא הכוון כלפי הכח הבלתי אישי. הדעה, שכח הכשוף הוא ביסודו סגולה של ה„נפש" או של ה„רוח", אין לה כל יסוד. המגיה תולה כח־פלאים גם בחמרים וגם בדברים מופשטים, בלי כל יחס לאיזה רוח או נפש. יש מלים, מספרים, תנועות, צבעים, חמרים, זמנים מגיים. הלחש כח בו לא פחות מאשר באישיות הקוסם. המגיה לא היתה יכולה להפך לשיטה של „כללים" או „חוקים" מדוקדקת, אילו היתה מדומה כתלויה בסגולה אישית או נפשית. ולא זו בלבד אלא שגם אם הכח המגי נובע ממקור הנפש, הרוח, אישיות הקוסם — פעולתו כבולה תמיד לחוקים מסוימים. ה„מה" יכול להיות אישי; ה„איך" הוא לעולם קבוע ומנוסח־מגובש. בלחש זה וזה, בתנועה זו וזו, במספר זה וזה, בחומר זה וזה משתמש הקוסם, כדי שיוכל לגלם ולהפעיל את ה„כח" הגנוז בו (או שנמסר לרשותו ממקור אחר). דרכי הפעולה הללו קבועים ועומדים, בכל אופן, הם מצטרפים ל„שיטה" מעין מדעית, ובשמירתם המדוקדקת תלויה הצלחת המעשה המגי. המגיה היא חכמה המלמדת מה הם מקורות הכחות הטמירים ומה הם דרכי פעולתם. סגולת הקוסם עצמו תלויה בידיעת סודם של אלה. מכל מקום מניחה המגיה, שיש הרבה מקורות של „כח" טמיר בעולם, ושיש הרבה „צנורות" לכח זה, ומקורות אלה ושבילי פעולתם אינם תלויים ברצון אלהי, אלא בטבעם העצמי. המגיה מאמינה, שהמפתח למקורות אלה שמור בידה. אולם ליד מגמה זו של האמונה אנו מוצאים גם מגמה אחרת, שונה מזו בתכלית, ואותה אנו מסמנים, להבדילה מן הראשונה, בשם מגמה „דתית" (מבלי שנרצה לומר בזה, שבמגיה אין שום יסוד דתי במובן רחב): הנטיה לשעבד את העולם ואת האדם

---

12 פרזר אומר, שבאוסטרליה הכל קוסמים, אבל אין מרצה ומפייס רוחות או אלים; באוסטרליה דת של רצוי ופיוס כאילו איננה ידועה כלל (עיין ספרו הנ"ל, ע' 233 ואילך). ועל זה כבר השיב בצדק שמידט ואמר, שזוהי החלטה „נועזה מאין כמוה" (Schmidt, Ursprung, חלק א', ע' 513—515).

לרצון אלהי. האדם הדתי פונה לא לעזרת „כחות" בלתי אישיים אלא מכוון הוא לבו לאישיות האלהית ומבקש להשפיע על רצונה. ונימוסיו אינם הפעלת „כחות", אלא תפלה והתרצות. הבחנתו של פרזר בתור הבחנת מהות (ולא בתור הבחנת תקופות) נכונה היא איפוא ביסודה, עם צמצום זה, שהמגיה והדת הן שתיהן, למרות ההבדל התהומי שביניהן, לבושים לאמונה.

אולם גם בזה טועה פרזר, שהוא תולה בהבדל המהותי הזה את הנגוד ההיסטורי, שהיה בין המגיה ובין הדת בתקופת האלילות. היחס אל המגיה של הדתות המונותיאיסטיות (הישראלית, הנוצרית והמושלמית) הוא פרק בפני עצמו (וסימן רע הוא למחקר הדתי, שאינו מרגיש בזה ומערבב את התחומים). אבל בדתות האליליות כולן אין אנו מוצאים שום מלחמה במגיה וכשוף, שתהא נובעת מן הנגוד המהותי ההוא. אין שום דת אלילית מרגישה פגם בבקשת עזרה מכחות על־טבעיים לא־אישיים. רק לעתים רחוקות נשמעת הדעה, שאין להכריח את האלהות. אבל אין דעה זו משמשת גרם לרדיפת המגיה. האלילות רודפת ואוסרת אך ורק את המגיה ה„שחורה", המזיקה (או דת דחויה הנחשדת על מעשי מגיה שחורה). האלילות נלחמת במגיה רק עד כמה שהיא אחוזה ברע ובטומאה המזיקה. בזה צדקו בהחלט מתנגדי פרזר. דבר אין לתופעה זו ולניגוד המהותי שבין הדת ובין המגיה.

והנה דוקא מכאן אנו באים אל הפרובלמה הגדולה של האלילות, שהמחקר הדתי לא הרגיש בה, כמדומני, כלל או ראה אותה אולי מתוך הערפל.

והפרובלמה היא: מפני מה אנו מוצאים באלילות סינתיזה אמתית בין דת ובין מגיה (בין עבודת אלים ובין נימוסי כשפים), למרות הנגוד המהותי היסודי שבין שתי אלה? או: מפני מה לא הביא הנגוד ההוא לידי מלחמה?

פרובלמה זו עולה לפנינו רק אחרי שקבענו את אָפין של העובדות ההיסטוריות לאמתן, שכל אחת מן התורות המתנגדות תופסת רק מקצתה. היינו: אחרי שקבענו, שבין הדת והמגיה יש נגוד מהותי יסודי; שמלחמת האלילות במגיה השחורה אינה אלא טפל ואינה נובעת מאותו הנגוד; שבאלילות היה שלום אמת בין דת ומגיה, למרות הנגוד. דבר זה אחרון חשוב ביחוד. כי אם נשתקע יסוד של מגיה גם בדתות המונותיאיסטיות, הרי היה זה שיור, יסוד כבוש ודחוי, בלתי מוכר. לא כן היה הדבר באלילות. באלילות היתה המגיה („הלבנה") יסוד מוכר בפירוש. המגיה היתה הרקע התמידי של האלילות. המגיה אינה כאן שריד, וקיומה אינו קיום של „תקופת מעבר", כמו שאומר פרזר. המגיה מלוה את האלילות בכל דרגותיה. היא חלק פנימי מישותה בדרגתה האנימיסטית, הטוטמיסטית, הדמוניסטית, התיאיסטית. דרגה הולכת ודרגה באה, והמגיות לעולם עומדת. המגיה היא ראשיתה הפרימיטיבית של האלילות, אבל היא גם פסגתה. על מצעה נולדו רעיונותיה הגדולים, תפיסת עולמה. דתות מצרים, הודו וסין הן דתות מגיות מובהקות. המגיה נתאצלה ושמשה מצע למסתורין. במטבע מגי מובהק טבוע הבודיזמוס ה„אתיאיסטי". אבל מגי הוא גם התיאיזמוס של בבל וגם של פרס. כל תאיה של האלילות חדורים מגיה. אפשר לומר, שהדתות האליליות הן דתות

מגיות כולן. האלילות כאילו אינה מרגישה שום נגוד בין האמונה באלים שליטים וכבירים ובין האמונה במגיה. הסינתיזה היא שלמה. וסמלה: האל האלילי הוא עצמו מכשף. הנגוד בין שני היסודות בא לידי גלוי רק עם הולדת הדת המונותיאיסטית הראשונה — הישראלית.

ברור, שההרמוניה הזאת בין שני היסודות הנגודיים מושרשת בעצם טבעה של האלילות. שרשה בתפיסת האלהות של האלילות. מה טיב השורש הזה — זוהי הפרובלמה של האלילות.

האידיאה היסודית של האלילות

בשם אלילות אנו כוללים את כל הדתות כולן, שנוצרו בקרב כל העמים והשבטים על פני כל האדמה כולה, מימי קדם קדמתה ועד היום הזה, חוץ מן הדת הישראלית ובנותיה — הנצרות והאישלם. הבחנה זו עומדת על ההנחה, שהדת הישראלית היא חטיבה יחידה ומיוחדת במינה בכל היצירה הדתית של האדם, שונה במהותה ויסודה מכל הדתות כולן. ובהנחה זו גלומה הנחה אחרת, מוקדמת לה, שבכל הדתות האליליות. למיניהן יש מדה אחת מהותית משותפת הטובעת אותן במטבע אחד — מטבע ה„אלילות". מה טיבה של מדה זו?

בצורות רבות ושונות נתגלמה האלילות מראשית היות אדם עלי ארץ ועד היום הזה. היא נתגלמה בהאלהת בעלי חי ועצמים חמריים, בהאלהת נפשות מתים, באמונה ברוחות ושדים ובכח נימוסי כשפים ולחשים. היתה בה גם אמונה באלים מושלים ומכלכלי עולם. היא שאפה גם להכרת האחד, „נשמת העולם". היא יצרה שיטות דתיות גדולות ועמוקות, נסתה לתפוס על פי דרכה את מסתרי היש ואת סוד ההתרחשות העולמית, את החיים והמות, גורל אדם ותבל כולה. היא חזתה חזון על מלחמת הטוב והרע ועל קץ המלחמה הזאת באחרית הימים. בבית גנזיה אנו מוצאים את צמחי־השרך המופלאים של שבטי הפראים באוסטרליה, אפריקה ואמריקה, את פרחי הדמיון היוני לשלל צבעיהם, את אגדות והגיונות בבל ומצרים, הודו וסין ופרס לכל פלאיהם הטמירים. יכולים אנו לכלול בה בבחינה ידועה אף את הגיונות הפילוסופיה הדתית היונית.

אולם כל גלוייה של האלילות נארגו על מסכת אידיאה אחת יסודית, שהיא היא מטבע האלילות. והאידיאה היא: האמונה (הסתומה או המפורשת) במציאות הויה לפני־אלהית ועל־אלהית, שהאלהות (לא רק המנה־הכח אלא גם האלהות האישית) תלויה בה וכפופה לטבעה, לכחותיה וחוקיה. האלילות מדמה לה את הישות האלהית כקבועה במערכת הויה קדמונה („טבע" קדמון־נצחי: חומר רב דמויות, חושך, מים, רוח, אדמה, שמים וכו' — הויה, שבה זרועים זרעי כל יש) וכתלויה בכחות ההויה הזאת וחוקיה הנצחיים. בשנוי־נוסח־מה מופיעה האידיאה הזאת באמונה במציאות הויה קדמונה זולת־אלהית, הויה עצמאית־שרשית כאלהות עצמה, בלתי תלויה באלהות, שאין האלהות יכולה לבטלה והכופה „צמצום" על האלהות. אבל הנוסח הראשון עיקר וגוף. הישות האלהית אינה, לפי מושגי האלילות, מקור כל

ההויה, ואין היא עומדת מחוצה לה וממעל לה; היא יסוד מיסודות ההויה הנצחית הבלתי תלויה ברצון אלהי. הישות האלהית עצמה מושרשת בה, קשורה בה קשר טבעי וכפופה על ידי זה ממילא למערכתה. האלילות יודעת גם את האל האישי השליט ברצונו גם את האל היוצר. אבל אין האלילות יודעת רצון אלהי עליון ומוחלט, שולט בכל וסבת הכל. היא יודעת אל עליון על שאר האלים. היא יודעת אל יוצר ומכלכל את סדר העולם. אבל מעל לאל עומדת מערכת ההויה הקדמונה. מחוץ לאל יש כחות־נצח בלתי תלויים בו. זהו הפלוג השרשי של האלילות.

מן הפלוג השרשי הזה נבעו המיתוס (ובכלל זה האגדה המיתולוגית) והמגיה.

המיתוס הוא לפי עיקר תמציתו ספור קורות חיי האלים. לא על מלחמות אלים בלבד הוא מספר אלא על חיי אלים בכלל. במיתוס האלהות מופיעה לא רק כפועלת אלא גם כנפעלת. שורש המיתוס הוא המתח בין האלהות ובין כחות זולתה, כחות שרשיים־עצמיים, המשפיעים על גורלה. או נאמר בקצור: המיתוס מספר על גורל אלים. בזה גלומה האידיאה, שמלבד רצון האל יש עוד ישות עצמאית הקובעת גורל או השותפת בקביעת גורל. גם לאל קורות, גם לאל גורל העולה בחלקו שלא ברצונו. בזה מסמל המיתוס את האידיאה האלילית היסודית: מציאות הויה על־אלהית, זולת־אלהית; שעבוד האלהות למערכה.

אמנם אתה מוצא, שהאידיאה הזאת של שעבוד האלהות להויה עליונה עליה היא המוטיב היסודי של כל המיתולוגיה האלילית למיניה. האידיאה הזאת מסומלת קודם כל בספורי התיאוגוניה (הולדת האלים), שאנו מוצאים אצל כל העמים האליליים. בתיאוגוניה נתבטא הצמצום המהותי והמכריע, שצמצמה האלילות בשלטון האלהות. התיאוגוניה תולה את האלהות קודם כל באותה הישות הקדמונה, שממנה היא מתהוה. מלבד זה היא משעבדת את האלהות לחוק הטבעי־הנצחי של הפריה וההתהוות ומכניסה על ידי זה את האלהות בעולה של ההתהוות הטבעית. לא האלהות ורצונה העליון הם הראשית, אלא — הישות הקדמונה וטבעה, שהאלהות נולדה ממנה בכח הפריה ובדרך ההתהוות הטבעית. ואין הבדל בדבר, אם ישות קדמונה זו נתפסת כ„תוהו ובוהו", כחומר קדמון בלבד, או אם היא גופה נתפסת כמין אל קדמון. מכריע הדבר, שהאלהות נולדת ממנה בדרך הפריה הטבעית. גם במקום שיש „אל קדמון" אין הוא אלא אבי האלים והעולם. האלים והעולם נבראים מזרעו או מחמרו, שטבעם אינו תלוי כלל וכלל ברצונו העליון. במושג האלילי של אל־אב קדמון, מקור העולם לא נכלל מושג אל שליט ומושל. „אב" הוא רק בבחינת הזרע ולא בבחינת השלטון. אדרבה, זוהי אחת מגופי נטיותיה של האלילות: לתאר את האלים המושלים בעולם כדור שני ושלישי בסדר דורות האלים. אידיאה אלילית מובהקת היא האידיאה על־דבר האל־הבן הגדול מן האל־האב. האל הבן מוריד את אביו מכסאו או גם רוצח אותו ולפרקים

הוא גואל אותו מצרתו (מרודך, זיאוס, מיתרה, היביל זיווא, ישו הגנוסטי וכו׳).

האל הוא אפוא לפי מושגי האלילות התגלמות זרע אלהי או „כח״ אלהי הזרוע בהויה הקדמונה. הזרע הוא הקובע דמות ומהות לאל, וממילא גם חוק וגבול ליכלתו ורצונו. בטבע הזרע או חומר־הראשית הקדמון עם ה„כח״ הגנוז בו תלוי טבע האל. מקשר־שורש זה עם ההויה הלפני־אלהית והעל־אלהית נובע גם רבוי הרשויות של האלילות. כי רבת דמויות וכחות וזרעים היא ההויה הקדמונה, ולפיכך שרשים רבים לישות האלהית. כל תחום מתחומי ההויה, כל כח בה, כל התרחשות בה עשויים להתפס כרשות אלהית בפני עצמה וכמקור עצמי של כח אלהי: המים, השמים, האור, החושך, החיים, המות וכו׳. כי כל אלה שוים זה לזה בשורש הויה נצחי. כאן תחום טבעי־נצחי לשלטונה של כל אלהות אלילית. לא האמונה במציאות אלים ורוחות רבים כשהיא לעצמה היא המהוה את עיקר הפולי־תיאיזמוס, אלא האמונה במציאות הויות רבות המושרשות כולן יחד בהויה הקדמונה; האמונה בישויות, שיש להן שורש עצמי ואינן תלויות זו בזו בעצם הויתן. רעיון זה של רבוי שרשים ותחומים אלהיים נתגבש ביחוד בפלוג האלהות לשתי רשויות: לרשות הטוב והרע, הקדושה והטומאה. יש טוב ויש רע בהויה, אור וחושך, חיים ומות, רום שמים ותחתיות ארץ. בין אלה נגוד תמידי, מלחמת עולם. חוק עולם הוא, והאלהות נתונה בעולו. באלילות הטוב והרע מסתמלים גם שניהם בסמלים אלהיים: הרע „אלהי״ (אלהי־דמוני) הוא כמו הטוב, שרשי הוא, קדמון, „אהורמיני״, מושרש בהויה העל־אלהית, כמו הטוב. הטומאה היא רשות של הויה אלהית־ממשית כמו הקדושה. בכל האלילות כולה אנו מוצאים אלים טובים ואלים רעים. גם אלה וגם אלה „אלים״ הם, שוים במעלה אלהית. בדת הפרסית נסתמל הנגוד הזה סמל מובהק ביחוד. אבל הנגד קיים בכל האלילות כולה. המלחמה בין הרע והטוב, הטומאה והקדושה היא בכל האלילות מלחמה בין כחות אלהיים, בין „אחים״ אויבים, מעין המלחמה בין אהורמין ואהורמיז.

ומפני שהאלילות משעבדת את האלהות לפריה ולהתהוות, היא משעבדת אותה לכל תנאי הפריה וההתהוות, והיא תולה אותה ממילא בישות זולתה. היא משליטה זכרות ונקבות באלהות. בכל האמונות האליליות אנו מוצאים אלים ואלות החומדים זה את זה ומזדווגים זה עם זה. את ההתרחשות הטבעית תופסת האלילות כהזדווגות וכהפראה אלהית נצחית. היא משעבדת איפוא את האלהות לחמדה המינית. היא קובעת בזה סמל לשעבוד האלהות ולתלותה בזולתה: האל הוא יסוד אחד, והוא זקוק לשני, ואליו תשוקתו. כמו כן היא משליטה את חוק הזמן באלהות. היא מבחינה הריון, לידה, ילדות, בחרות, זקנה באלהות. האל־הילד הוא אידיאה אלילית רווחת. וכן משעבדת האלילות את האלהות לחוק המות. האידיאה של האל הגווע והמת (והקם לתחיה) היא מגופי האידיאות האליליות, והיא שוקעה גם בנצרות. כמו כן תולה האלילות את האלהות בכחות־הויה שמחוצה לה: היא נלחמת בהם, היא מתרועעה עמם, היא נעזרת בהם, היא נפעלת על ידם וכו׳. האלים נלחמים ומתרועעים זה עם זה. האלים זקוקים לכחות

החומר שמחוצה להם: הם אוכלים ושותים, חליים שולטים בהם, הם זקוקים לרפואה, הם זקוקים לכלים, הם לומדים אמנות וכו׳. תלות האלהות בכח טבוע בחומר דומם או גם ביחסי־הכרח מופשטים (במספרים, בתקופות וכו׳) היא אידיאה אלילית מובהקת.

וכשם שהאידיאה האלילית נתגבשה במיתוס גבוש פיוטי, כך נתגבשה גבוש מעשי במגיה.

לפי האידיאה האלילית אין רצון אלהי עליון שליט בעולם. הישות האלהית היא יסוד מיסודות ההויה, אבל כחות ההויה וחוקיהם אינם תלויים בה. האלהות פועלת בין הכחות האלה ונפעלת מהם, היא נלחמת בהם או משתמשת בהם. אף ה„כח״, המנה, שבישות האלהית עצמה לא משלה הוא, אלא מושרש הוא בהויה הקדמונה. רשות הרצון האלהי היא איפוא מוגבלת בהכרח, לפי האידיאה האלילית. זולת הרצון האלהי ומעל לרצון האלהי קיימת הויה קדמונה, ובה שפעת כחות טמירים, על־טבעיים. האידיאה האלילית מבחינה איפוא שתי רשויות: רשות הרצון האלהי ורשות ההויה העל־אלהית. האדם האלילי מרגיש את עצמו תלוי בשתיהן, זקוק לעזרת שתיהן. מן השאיפה להעזר בכחות ההויה העל־אלהית נובעת המגיה. גם כשהאדם האלילי מאמין באלים שליטים, אין הוא רואה אותם כשליטים בהחלט, בגלל הצמצום המיתולוגי שבישותם. הוא מבקש להעזר על ידי אלהיו, והוא מתרצה לו ומתפלל אליו. אבל מבקש הוא גם לבוא בסוד ה„כחות״ האחרים הקדמונים, הנצחיים, מאחר שהאל גופו אינו אלא כח מן הכחות ההם, שנתגבש באישיות בעלת רצון. ולא עוד אלא שגם האל עצמו, מהיותו קבוע הוא גופו במערכת ההויה הקדמונה, זקוק לאותם הכחות, גם הוא משתמש בהם: גם הוא קוסם קסמים. האדם האלילי משתף את האל עצמו במעשה המגי. לאל נגלו תעלומות ה„כחות״ הטמירים וצנורות שפעם, והוא משפיע „קסם״ גם על האדם. האלילות משתפת את האדם עם האל בצורך מגי, בתלות בכחות הטמירים וחוקיהם הנצחיים. מי שבא בסוד כחות עליונים אלה היה „כאלהים יודעי טוב ורע״.

ובגלל הפלוג השרשי הזה לא יכלה האלילות ליעשות „דת״ בלבד, דת המשעבדת את האדם לרצון האלהי בלבד. בגלל האופי המיתולוגי של אלהיה, בגלל שעבוד אלהיה להויה עליונה, היתה האלילות מגית בעצם יסודה. המגיה לא היתה בה שריד נושן. באלילות נתיחדה לה רשות מיוחדת ליד הרשות הדתית־בעצם. כי באלילות היתה רשות הרצון האלהי מצומצמת בהכרח, וצמצום זה כלל הודאה בערכה וחוקיותה של המגיה. האלילות היא מיתולוגית מצד זה ומגית מצד זה; היא מיתולוגית־מגית. באפיה המיתולוגי של האלילות סוד הסינתיזה האלילית בין היסוד הדתי ובין היסוד המגי.

ומכאן אנו יכולים לעמוד על יחוד אָפיה של האמונה הישראלית.

את פלוג־הרשויות השרשי ההוא, שטבע את כל הדתות על פני האדמה במטבע מיתולוגי־מגי, עקרה רק האידיאה הדתית הישראלית. דת ישראל היא

שהגתה את רעיון האל העליון השולט שלטון מוחלט, בלי כל צמצום, בהויה כולה. דת זו היא שבטלה לגמרי את רעיון ההויה העל־אלהית. בזה עקרה את שורש המיתוס ואת שורש הפולחן המגי גם יחד. ענינים מגיים, שנשתקעו בה או שדבקו בה, לא היו אלא שרידים מאובנים או טפילים גרורים, כמו שנראה להלן. לפי האידיאה לא היה בה מקום כלל לפולחן מגי או לאמונה מגית[13]. בטול רעיון ההויה העל־אלהית עם כל הנובע ממנו,שחרור האלהי מן הצמצום המיתולוגי־המגי— זוהי אידיאה המפלה את האמונה הישראלית מכל הדתות אשר על פני האדמה.

דבר זה מובן מאליו, ש„האידיאה היסודית" של האלילות לא היתה רעיון הגוי, מנוסח, מופשט, עיקר עיוני המשמש אב לשיטה. אנו מוצאים אידיאה זו בכל הדתות האליליות, גם באלה שלא היה ביניהן כל מגע של השפעה. אנו מוצאים אותה בכל דרגותיה של האלילות, גם בדרגותיה העממיות הפשוטות ביותר, שלא נבנו מתוך שום עיקר מופשט. אולם האידיאה ההיא היא מין קטגוריה ראשונית של האלילות או האינטואיציה הראשונית שלה. בכל מקום שיצר האדם דת — במטבע האידיאה ההיא היא טבועה. האידיאה ההיא גלומה בכל יצירות הדת האלילית, באגדותיה, בהגיונותיה ובנימוסיה. היא גנוזה בכלליה ובפרטי פרטיה, במגושם ובנאצל. אנו מוצאים אותה באגדות בראשית שלה, בחזונותיה על אחרית הימים, בהגיונותיה על הטוב והרע, על המוסר והחטא. היא משוקעת במוסדותיה המעשיים: בכשוף, במנטיקה, בפולחן. היא הכח הנסתר הצר צורה בכל. אפשר לומר: כל האלילות כולה היא לבוש וסמל לאידיאה זו. וההפך—באמונה הישראלית.

על פרטי הגבושים האלה אנו רוצים לעמוד.

ב. אגדות אלים

מעשי בראשית

בכל אגדות בראשית האליליות אנו מוצאים את המוטיבים המובהקים האלה: הויה קדמונה, הכוללת זרע כל יש, הולדת אלים, זכרות ונקבות, פריה ורביה ביסוד האלהי, בריאת הקוסמוס מחומר קדמון — מחומר, שממנו נבראו האלים עצמם או מחומר „אלהי". רווחת גם האידיאה של יצירות־ראשית אלהיות שונות: הבריאה אינה מפעל אחד, כי שרשים אלהיים רבים לה.

בבבל אנו מוצאים אגדות בריאה שונות, שלמות ומקוטעות[14], כולן טבועות

---

13 „המגיה השחורה" של הדתות המונותיאיסטיות היא הויה מיוחדת במינה שונה מן המגיה האלילית. על זה עוד נעמוד להלן.

14 Gressmann, Altorientalische Texte zum A. T., מהדורה ב׳ (1926), ע׳ 108 ואילך, הנוסחאות השונות מסודרות בצירוף הערות ומראי מקומות. ועיין: King, The Seven Tablets of Creation (1902); Jensen, Mythen und Epen (Keilinschriftliche Bibl. VI1); Dhorme, Choix de textes religieux assyro-babyloniens (1907). Ungnad, Die Religion der Babylonier und

במטבע אלילי מובהק. לפי שיר הבריאה הבבלי הגדול „אֶנוּמה אֶליש״, היו בראשית מי תהום, אפסו ותיאמת, כנראה — יסוד הזכרות והנקבות, ש„שעירבו את מימיהם״, ומהם נולדו האלים, דור אחרי דור. אפסו יוצא תחלה למלחמה על האלים הצעירים, אבל אֶאָה מנצח אותו בקסמיו, הורגו ובונה עליו את היכלו. אחר כך תיאמת יוצאת למלחמה, בוחרת את אחד מבניה, את קינגו, לה לבעל וממליכה אותו על האלים. מתלקחת מלחמה בינה ובין בניה האלים הצעירים. מרודך, בן אאה, יוצא למלחמה עליה, הורג אותה ויוצר מפגרה את העולם. מקור־הויה אחד איפוא לאלים ולעולם. מתיאמת נולדו האלים, מחומר גופה המת נברא העולם. לפי נוסחה אחרת נברא הכל מן הנהר, אשר האלים „חפרוהו״[15]. לפי נוסחה אחרת יצר אנו את השמים, אאה את הים למשכן לו, ומטיט הים יצר אאה את אל הלבנים וכו׳[16]. על בריאת האדם אנו מוצאים אגדות שונות. לפי שיר הבריאה הגדול (לוח ו׳) יצר מרודך את בני האדם. אבל לא מחומר העולם אלא מדם קינגו. לפי נוסחאות אחרות יצר אותם מרודך יחד עם האלה ארורו, או: ממי או ארורו יצרו אותם מטיט ודם אל ובשרו[17]. לפי הנוסח, שאנו מוצאים אצל ברוזוס, יצר אחד האלים את האדם מעפר ומדם בל אחרי שכרת את ראשו. את גילגמש ואת אנגידו בראה ארורו בריאה מיוחדת[18]. אחרי כליון המין האנושי בימי אתרחסיס יצרה ממי מחדש את האדם מטיט, שלחשה עליו וירקה עליו שבע פעמים; שבע קוסמות עוזרות לה, כנראה[19]. את הרוחות הרעות הולידו אנו והאדמה[20].—בכל האגדות האלה שולטת איפוא האידיאה של ההויה העל־אלהית הקדמונה, שמתוכה יצאו האלים, ובה הם פועלים. מחומר ההויה ההיא ומזרעה נולדו האלים. האלים מוציאים רק אל הפועל את כחות הפלאים הגנוזים בה. גם לזכרות ונקבות האלים שורש קדמון בהויה ההיא.

לפי האגדה המצרית היו המים הקדמונים, נון, בראשית. בתוכם נולד האל הקדמון אַתּום או תּום. תום הפרה את עצמו על ידי מעשה־אונן או, לפי נוסחא

Assyrer (1921), ע׳ 27 ואילך; Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer (1907), ע׳ 40 ואילך; Zimmern, Die Keilinschriften und das A. T. מהדורה ג׳, ע׳ 488 ואילך; Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients מהדורה ג׳ (1916), ע׳ 6 ואילך; Meissner, Babylonien und Assyrien (1925) ח״ב, ע׳ 102—150; Langdon, The Mythology of all Races: Semitic (1931), ע׳ 277 ואילך.

15 גרסמן, שם, ע׳ 130. קינג, שם חלק א׳, ע׳ XCIV אומר, שהכונה לפרת ומשוה לאגדה זו את אגדת הנהר היוצא מעדן (בר׳ ב׳, י׳). אבל הנהר היוצא מעדן אינו מקור בריאה. בנהר־הבריאה הבבלי שם אאה, אל תהום, את משכנו.

16 גרסמן, ע׳ 129.

17 גרסמן, שם, 131, 134—135.

18 גילגמש, לוח א׳, 80 ואילך.

19 אאה ואתרחסים, גרסמן, ע׳ 205—206. עיין אוננד, בספרו הנ״ל, ע׳ 126—127.

20 אגדת אירה, אלהי הדבר, גרסמן, ע׳ 213 (קטע A, שורה 26—27).

אחרת, יצר לו אשה יוּזַס, היא בתו או אחותו, והוליד תאומים: שוּ וטפנט. מהם נולדו קֶב, אל האדמה, ונוּט אשתו, אלת השמים. שוּ הרים את נוּט מעל בעלה, ועל ידי זה נברא העולם. מן הזוגות האלה נולדו האלים[21]. לנוסחאות אגדות־הבריאה המצריות אין מספר, ולסבכיהן הזרים והמוזרים אין סוף. רע, פְּתַח, נֵייט, אמון ועוד נחשבים לאלי־בראשית. רע, אל השמש, הוא האל הקדמון, שממנו נולדה נוט, אבל נוט היא גם אמו, היולדת אותו יום יום. במוף נחשב פתח לראשית הכל: לנון, שממנו נולדו האלים. אבל פתח עצמו נתפלג כאן ליסוד זכרות (פתח־נון) וליסוד נקבות (פתח־נונת)[22]. נייט נחשבה ל„פרה הקדמונה, שילדה את השמש והמליטה את זרעי האלים ובני האדם"[23]. לפי נוסחא אחרת עלה צמח־לוטוס מן המים הקדמונים, ובו ישב אל־השמש בדמות ילד. אחרים ספרו, שאל השמש יצא מן הביצה, שהיתה מונחה בקן על גבעה, שעמדה במים[24]. הצד השוה שבכל אלה הוא: שלטון מוטיב הזרע והפריה, תלות האלהות בהויה קדמונה.

לפי אגדות־בראשית הכנעניות, שקטעיהן נשתמרו לנו בנוסחאות מאוחרות, היו בראשית הרוח (או האויר האפל הרווי רוח) והחאוס, תהום הרקק. אחר כך נתעוררה החמדה, „ראשית התהוות כל הדברים". ברוח נתלקחה התשוקה אל „ראשיתו" — אל החאוס. מהתערבותם וזווגם נולד מוֹת, וממנו נתהוו כל הברואים[25]. לפי נוסחה אחרת היו בראשית הזמן, החמדה והערפל. מזווג החמדה והערפל נולדו האויר והרוח (הנושב), מהם נולדה „הביצה" — הביצה הקוסמית, שממנה נבראו הברואים[26]. לפי נוסחה אחרת היו בראשית האיתר והאויר, מהם

---

21 Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptienne I (1893), ע' 246 ואילך, 330 ואילך; Brugsch, Religion und Mythologie der Alten Aegypter (1891), ע' 21 ואילך, 284 ואילך; Röder, Urkunden zur Religion des alten Aegyptens (1923), ע' 108 ואילך; גרסמן, Texte הנ"ל, ע' 1 ואילך. עיין גם: W. M. Müller, Mythology of All Races: Egyptian (1918) ע' 68 ואילך.

22 גרסמן, שם, ע' 5—6.

23 ברוגש, שם, ע' 115.

24 עיין: Erman, Die aegyptische Religion, ע' 33 ואילך.

25 מן הקוסמוגוניה של סכניתון (Sanchuniathon) אצל אבסביוס על פי פילון הגבלי (Philo Biblius): Eusebius, Praeparatio evangelica I, 10. עיין: Fr. Lukas, Kosmogonien der alten Völker (1893), ע' 141 ואילך. מות נזכר באפוס הכנעני, שנמצא בראש שמרה, עיין להלן. טיבו בקוסמוגוניה של סכניתון אינו ברור, עיין: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, ע' 11 ואילך; Lagrange, Études sur les religions semitiques (1905), ע' 396 ואילך.

26 מן הקוסמוגוניה הצידונית על פי אבדמוס, שמביא דמסקיוס: Damascius, De primis principiis, C. 125; עיין לוקס שם, 146 ואילך.

נולד האל, „עלם" (Θύλωμος), ממנו נולד כוזורוס (הוא „כשר" או „כתר", שנזכר בכתבות ראש שמרה), וממנו יצאה ביצת העולם[27]. מכל מקום ברור מן הספורים האלה, שאלהי כנען לא נחשבו לראשית העולם. הם עצמם **נולדו** מהויה הקודמת להם, בכח ה„חמדה", ההזדווגות המינית והפריה. ולפיכך שולטים גם בהם הפירוד המיני והחמדה: הם נפרדים לזכרים ולנקבות, הם מזדווגים ופרים ורבים. דבר זה ניכר מתוך הספורים, שמספר פילון הגבלי על דבר מלחמות אלי כנען ונשיהם ובניהם על השלטון, אם גם הלביש אותם צורה אבהמריסטית[28]. אבל דבר זה נתחור ביחוד עתה על ידי ספורי מלחמות האלים, שנמצאו בראש שמרה. אלי כנען הם פמליה של בעלים ונשים, אבות ובנים, אחים ואחיות הנלחמים זה בזה, מנצחים זה את זה, בונים להם בתים למשכן, זובחים זבחים, עורכים משתאות וכו'[29] סימנם האלילי הגדול הוא, שהם אלים נולדים. בין אלהי כנען אנו מוצאים

---

27 מן הקוסמוגוניה של מוכוס אצל דמסקיוס, שם; עיין לוקס, שם, ע' 149. ע"ד כוזורוס־כשר (כתר) עיין: H. Bauer, ZAW. 1933, עמ' 100; מייזלר, תרביץ, תרצ"ה, 328—329.

28 עיין על זה בודיסין הנ"ל, Studien, ע' 16 ואילך.

29 בראש הפנתיאון הכנעני של ראש שמרה עומד האל אל, שהוא, כנראה, אלהי הזמן (הוא נקרא „אב שנם" — אבי השנים) ומקביל לכרונוס היוני, אבל הוא, כנראה, גם אלהי התהום (מושבו — בלב ימים). הוא נקרא גם מלך (מלך, מלכום העמוני), שר אל (שור אל). אשתו או אחת מנשותיו היא „אשרת ים", „הגברת". לה שבעים בנים, ובניה הם האלים המושלים בעולם. היא נוסעת לבקר את אל בהיכלו, רכובה על חמור רתום ברתמת כסף. אל שמח לקראתה, צוחק ומעלה רגליו על ההדם כסאו ומשלב אצבעותיו מרוב נחת, שואל אותה, אם היא רעבה או צמאה ומציע לה לחם ויין. האלים המושלים בעולם הם אלאין־בעל בן אשרת ים, אחותו ואשתו „בתולת ענת", מות בן „שר אל" או „בן אלים", אחותו שפש (שמש). מות מנצח את אלאין־בעל וממית אותו (או מוריד אותו שאולה). ענת יוצאת למלחמה עליו, הורגת אותו, טוחנת אותו בריחים וזורה אותו על פני השדה (או על פני הים?). כנראה, היא מחיה את אלאין־בעל ומחזירה אותו למלכותו. כמו כן נראה, שגם מות קם אחר כך לתחיה. אלאין בעל הוא כאן אלהי הגשם, הברק, הסערה, דומה להדד הבבלי והארמי, וגם אלהי הפריה והחיים. מות הוא אלהי השרב של סוף הקיץ וגם אלהי המות והשאול. ביניהם ובין בני לויתם מלחמה תמידית של חיים ומות. הדמויות הן דמויות אגדת תמוז־אדונים. בפנתיאון זה מושלים איפוא האלים הצעירים, כמו בפנתיאון הבבלי והיוני. והיחסים שבין הצעירים והזקנים דומים לאלו שבפנתיאון הבבלי: שלטון הכבוד הוא בכל זאת לאלים הקדמונים (השוה היחס בין אורואה־מרודך לאנשר, כישר, לחמו, לחמה וכו'). — כתבות ראש שמרה נתפרסמו ע"י וירולו (Virolleaud) במכה"ע Syria החל משנת 1929 (כרך X ואילך). ועיין: ח. א. גינזברג, לעלילת אלאין־בעל, תרביץ, תרצ"ג, ע' 106—119, ונוספות, שם, ע' 380—390. מייזלר, ללוחות אגרת, תרביץ, תרצ"ה, ע' 375—380.

יונקי שדים: יונקי חלב אשרת, מוצצי שד „בתולת ענת"[30]. הם מתים, ועובדים אותם עבודת מתים[31].

אצל ההודים אנו מוצאים אגדות־בריאה רבות גונים ובנוסחאות שונות, לפי מחזורי ספרותם לתקופותיה. אבל אפין האלילי מובהק בכל צורותיהן. האלילות קבלה בדת הודו בכלל את בטויה האפיני ביותר.

לפי אחד משירי הבריאה של הוֶדוֹת[32] היתה הויה קדמונה סתומה, „דבר מה" ללא מדות, „אופל שקוע באפלה". אבל בתוך התוהו „קם דבר מה ויחי" בכח החום (טַפַּס), נתעורר היצר, נזרע זרע הרוח, נמצא דרך מן היש אל האין. לפי נוסחה אחרת היו המים הקדמונים בראשית, המים הנובעים מחיק התהום, אשר מהם „כל האלים עוז יגמאו"[33]. המים הכילו „זרע כל", עליהם עלה „זרע הזהב", ביצת העולם, שממנה נברא כל ישׁ[34]. לפי נוסחה אחרת היו אלים קדמונים בראשית: דְיאאוס (השמים) ופְּרִיתִיוִי (האדמה), אבות האלים. השמים מדומים בדמות פר, האדמה בדמות פרה. השמים־האב מזדווג לאדמה־האם ומפרה אותה[35]. אבל במקומות אחרים נאמר, שהשמים והארץ נבראו על ידי האלים או שאינדרה הוליד את השמים והארץ וכיוצא בזה[36]. בשיר ודי מאוחר אנו מוצאים ספור על דבר בריאת העולם מחמרה של אלהות קדמונה, הפורוּשָה, ש„האלים" הקריבו אותה ל„קרבן". מן הפורושה נבראו העוף והחי, מפיו — הברהמנים, מזרועותיו — אנשי ההיל, משוקיו — האכרים, מכפות רגליו — הסודרה, מרוחו — הירח, מעינו — השמש, מטבורו — חלל האויר, מראשו — השמים, מרגליו — האדמה, מפיו — אינדרה ואגני וכו'[37]. (השוה להלן נוסח אחר של ספור הפורושה). במיתולוגיה של הברהמנוֹת (נספחות לודות) אנו מוצאים השקפות שונות על הבריאה. מצויה ביותר ההשקפה, שמי תהום היו בראשית. בכח החום („טפס" — חום אש הקרבן?) מולידים המים ביצת־זהב. מן הביצה נולד הדמיורג, יוצר העולם פְּרַגַ'פַּטִי. הוא

---

30 עיין: תרביץ, תרצ"ד, א', ע' 82, הערה לשורה 40 של טור ג'. לדעת גינזברג „יונקי שד אלת" הוא כנוי לאלים הלגיטימיים המסמן את שייכותם לפמליה של האלים המושלים.

31 Virolleaud, La Mort de Baal (Syria XV, 1934), ע' 305 ואילך. בעל מת ואלאין־בעל מקריב לו זבחי מתים, אלאין־בעל מת וענת קוברת אותו.

32 ריגודה X, 129. עיין: Der Rigveda, übersetzt u. erläutert von K. Geldner, 1923. השוה לוקס, Kosmogonien, ע' 66 ואילך.

33 ריגודה VII, 49.

34 שם X, 121. השוה: Macdonell, Vedic Mythology (1898), ע' 14.

35 ריגודה I, 164.

36 למשל: ריגודה IV, 56, 3. ועיין: Keith, Mythology of All Races: Indian (1917), ע' 16, 18.

37 ריגודה X, 90. עיין: P. Deussen, Die Geheimlehre des Veda (1907) ע' 8—10.

מוציא מפיו שלש מלים קדושות, ומהן נבראים הארץ, האויר והשמים. אחר כך הוא יוצר את האלים ואת האֲזורים (רוחות המתחרים באלים)[38]. לפי המיתולוגיה של הספרות האֶפית ברהמן הוא ראשית הכל. ברהמן הוא הויה נצחית, לא־אישית, ללא ראשית וללא אחרית. בו „זרע כל הדברים", ממנו הכל בא ואליו הכל שב בתקופת חורבן העולם[39]. ברהמן זה הוא בעצם סמל להויה האלילית הקדמונה הבלתי־אלהית או הכוללת בקרבה את „זרע" האלהות. התגשמותו האלהית של ברהמן הוא ברהמה, האל היוצר, הוא פרג׳פטי. האל הזה, למרות מה שהוא משתבח כיוצר הכל, אינו מופיע בכל זאת כראשית מוחלטת. ההויה האלילית הקדמונה עומדת על עריסתו. וִישנוּ צף על פני מי תהום, שקוע בעבודת יוגה (הגיון־הקודש), על גב הנחש אַנַנְטה, מטבורו צץ לוטוס, ומן הלוטוס עלה ברהמה או, לפי נוסח אחר, ברהמה עם ארבע הודות[40]. על ברהמה מדובר לפרקים כעל אל יחיד וכולל הכל. אבל הוא באמת אֵל אלילי מובהק. לברהמה אשה, וכן בת, שנתאהב בה. ארבע פנים לו, כדי שיוכל להביט בה תמיד. ברהמה אינו כל יכול. המון כחות ונסתרות יש בעולם, שאינם תלויים בו. הוא עם האלים ה„בוחשים" באוקינוס, כדי לגלות את מסתריו (עיין להלן). הוא זקוק לעזרת שאר האלים. על פרג׳פטי־ברהמה מסופר אפילו, שלבש צורת אַיל וזנה עם בתו, שלבשה צורת אילה, והאלים יצרו אז את רודרה להענישו[41]. בשעת חורבן העולם ימות גם הוא. באופנישדים אנו מוצאים נוסחה אחרת של אגדת הפורושה. הפורושה הוא כאן אטמן, הוא ברהמן, שהיה קיים בראשית ב„דמות אדם". הפורושה פלג את עצמו לשנים ונעשה איש ואשה, מהזדווגותם נולדו בני האדם. אחר כך הזוג הראשון הזה לובש צורת כל בעלי החיים, הם מזדווגים ומולידים את כל בעלי החי. מפיו הוליד הפורושה את האש. משפך זרעו נברא כל נוזל וגם הסומה (המשקה הקדוש). ממנו נבראו האלים, והוא גם „כל האלים"[42].

גם הדת הפרסית של זרתושטרה יודעת הויה עליונה על האלהות. ברעיון עצמו של שתי רשויות קדמונות גלום ממילא הרעיון, שאין אל עליון השולט שלטון

---

38 קייט, שם, ע׳ 74 ואילך; ועיין לוקס, Kosmogonien הנ״ל, ע׳ 83 ואילך.

39 מהברטה XII, 8141; עיין V. Vausboll, Indian Mythology, according to the Mahabharata (1902), ע׳ 57 ואילך.

40 פוזבול, שם, ע׳ 63, 108 ואילך.

41 H. Oldenberg, Die Religion des Veda (1923), ע׳ 216. אצל קלידסה אנו מוצאים את הספור, שברהמה זרה זרעו למי התהום להפרותם ופלג את גופו, כדי שיוכל להפרות את עצמו (השוה להלן). לרמין טרקה הוכרח ברהמה למסור את השלטון, כדי שלא ישרוף את העולם באשו, וטרקה שעבד את האלים ואת האלות. ברהמה אינו חפץ להקים גואל מ„זרעו": את הגואל יוליד שיווה. עיין: Kalidasa, Kumarasambhava etc., übertragen von O. Walter (1913), שירה ב׳.

42 Brihad-aranyaka Upanishad I, 4, 1; עיין: Deussen, Geheimlehre des Veda, ע׳ 22 ואילך.

מוחלט בעולם. אהורמיז (אהורה מזדה) מגביל את שלטונו של אהורמין (אנגרה מייניוס) ולהפך. שניהם אינם ראשית כל יש, וגם — שניהם נולדו, אף על פי שבאוסטה אין ידיעות ברורות על זה. בכל אופן נזכרו גם באוסטה מצויים אחרים, נצחיים, בלתי תלויים באהורמיז ובאהורמין: החלל האין סופי, הזמן האין סופי (צְרְוָן או צרונה אחרנה), האור האין סופי, החושך האין סופי[43]. אהורמיז חי בתוך האור האין סופי, אהורמין חי בתוך החושך האין סופי, ששניהם מדומים כמיני חומר. במינוקירֶד נאמר, שאהורמיז יצר את עולמו מן האור, בהסכמת צרון, שהוא כאן מצוי עליון על אהורמיז[44]. ממקומות אחרים ידוע לנו, שאצל הפרסים קיימת היתה גם האמונה בהולדתם של אהורמיז ואהורמין. לפי פלוטרכוס האמינו הפרסים, שאהורמיז נולד מן האור ואהורמין מן החושך[45]. לפי ידיעה אחת, שאנו מוצאים בבונדֶהֶש (ספר הבריאה) נברא הכל מן המים הקדמונים, אם כי אין זו השקפה שלטת[46]. לפי השקפה אחרת, שהיא ודאי עתיקה ביסודה, היה צרון בראשית, וממנו נולדו אהורמיז ואהורמין, „התאומים העליונים". בנוסחאות שונות נמסר (על ידי סופרים מאוחרים) הספור על דבר הולדת שני האלים מן הצרון: צרון נסך נסכים במשך אלף שנים, ומכיון שפקפק, אם יולד לו בן, נזרע אהורמין יחד עם אהורמיז[47]. לפי ספור זה גם צרון אינו עליון בהחלט: הוא „מקריב", הוא מפקפק, הוא אינו יודע מה „יולד" לו. וכן מספר דמסקיוס, שהפרסים חושבים את המקום או הזמן לאל עליון, שממנו נבראו האל הטוב והאל הרע, או: ממנו נבראו האור והחושך, שמהם נבראו האל הטוב והאל הרע[48].

---

43 עיין מראי המקומות אצל לוקס, Kosmogonien, 104 ואילך.

44 שם, ע' 114—115.

45 Plutarchus, De Jside et Osiride, 46—47 (p. 408).

46 עיין: Le Zend-Avesta, traduction nouvelle etc. par J. Darmesteter, וֶנדידד, פרגרד 19, הערה 27. אבל מצינו גם, שאהורמיז יצר את המים, עיי"ש.

47 תיאודור ממופסואסטיה (Mopsuestia) אצל Photius (Bibl. ed. Becker, p. 63); אצניק בספרו נגד המינים: עי' Eznik von Kolb, Wider die Sekten, תרגום J. M. Schmidt (1900), ע' 89 ואילך. וכן סופרים אחרים, עיין אצל לוקס הנ"ל, Kosmogonien, ע' 119 ואילך. ספור זה מוסר גם תיאודור בר חוני, עיין: Pognon, Inscriptions Mandaïtes, II (1899), ע' 161 ואילך. עיין גם: Spiegel, Die heiligen Schriften der Parsen, כרך א', ע' 271; דרמשטטר Zend-Avesta, כרך ג', ע' LXIX, הערה 3; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907), ע' 44 ואילך; A. Christensen, A-t-il existé une religion zurvanite? (Le Monde Oriental, 1931, vol. XXV, 1—3; בתיאולוגיה של פולחן מיתרה המאוחר (ההלניסטי) נחשב צרון (שנקרא Αἰὼν, נצח, או קרונוס) לסמל הגורל וההכרח העליון. עיין Cumont, Les mystères de Mithra (1902), ע' 91 ואילך.

48 Damascius, de primis principiis, c. 125

אולם גם ברשותו שלו אין אהורמיז אל עליון. כשאהורמין יוצא למלחמה עליו ועל בריאתו, הוא מוכרח לכרות ברית עם אהורמין. הוא מציע לאהורמין לדחות את המלחמה לתשעת אלפים שנה, מפני שהוא יודע, שעל ידי זה יוכל לנצח אותו. אבל הוא רק יודע מה שלא נקבע על ידו ומכשיל בחכמתו את אהורמין, שלא ידע את הסוד הזה[49]. מלבד זה אין אהורמיז (וכן גם אהורמין) אלא אל־אב אלילי: הוא בורא על ידי פריה, וב„זרעו" צפונים כחות בלתי תלויים בו. לאהורמיז אשה, היא בתו ארמאיטי, שילדה לו בנים ובנות. אַתַּר (האש) הוא בנו, וכן מיתרה (השמש). המים והארץ נחשבים לנשיו. מאהורמיז ומארמאיטי בתו נולד האדם הקדמון גַיוֹמַרְד (או גיו מַרְטַן). גיומרד מת, ובמותו הוא מפרה בזרעו את אמו. מהם נולד זוג בני־האדם הראשון[50]. אהורמיז זקוק לעזרת „זרעו". הוא מבקש עזרה מאנהיטה ומן הרוח[51]. אהורמיז אינו יכול לרפא את עצמו מן החליים הרעים, ששלח בו אהורמין, והוא מבקש עזרה מאלים אחרים[52]. גורל בנו גיומרד נחתך לא על ידו אלא על ידי צרון לפני הבריאה או על ידי הכוכבים[53].

גם באגדות־בראשית של היונים אנו מוצאים את ציור ההויה הקדמונה הקודמת לאלהות ושממנה נולדו האלים על ידי פריה טבעית. אצל הומרוס אין אנו מוצאים תיאוגוניה וקוסמוגוניה ברורה, אבל אליו הם אלים נולדים. אוקינוס הוא אבי כל האלים, או: אוקינוס הוא הראשית ותטיס היא האם[54]. אלהי הומרוס הם משפחה עליזה של אלים ואלות האוהבים ושונאים זה את זה, הנלחמים ומשלימים זה עם זה, הולכים ושותים וישנים ופרים ורבים. האלים המושלים הם דור צעיר, שתפס את השלטון אחרי שנצח את אבותיו. תיאוגוניה שלמה אנו מוצאים אצל הסיודוס. לפי הסיודוס נתהוה בראשית חאוס, אחר כך גיה (האדמה), טרטרוס (תחתיות ארץ), מושב האלים, אחר כך אֶרוס (החמדה), המשמח לב האלים ומושל בשכלם וברצונם. מחאוס נולדו ערבוס וניכס (ערב־חושך ולילה), מהם — אֵיתר והמֶרָה (האור והיום). גיה ילדה את אורנוס (השמים), את ההרים ואת הים (פונטוס), אחר כך ילדה לאורנוס את אוקינוס, את ריה, את תמיס, את תטיס וכו' ואת קרונוס הערום. ריה וקרונוס ילדו את דמטר, הרה, אֲאידס, זיאוס וכו'. קרונוס קם על

---

49 בונדהש, פרק א', עיין לוקס, Kosmogonien, ע' 110.

50 עיין דרמשטטר, שם, כרך א', ע' 22, 128, 265; השוה: Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum (1920), ע' 6 ואילך.

51 זנד אוסטה, ישת 5, 17 ואילך; ישת 15, 2 ואילך, עיין: Die Jast's des Awesta, übers. von H. Lommel (1927)

52 זנד אווסטה, ונדידד, פרגרד 22.

53 Reitzenstein-Schäder, Studien zum Antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland (1926), ע' 220 ואילך.

54 איליאס י"ד, 246, 201.

אורנוס ומסרס אותו, בעצת גיה ובעזרתה. אחר כך קם זיאוס על קרונוס אביו. בכח הברק הוא מנצח אותו ואת הטיטנים וכולא אותם בטרטרוס. מזיאוס נולדים הדורות החדשים של אלי האולימפוס[55]. ציורים דומים ביסודם לאלה אנו מוצאים גם בתיאוגוניות היוניות האחרות: של האורפיים, של פרקידס, של אֶפימנידס, של אקוסילאוס וכו׳, למרות כל השנויים הגדולים בפרטים[56]. הויה קדמונה היתה בראשית, בה כחות שונים, זכרות, נקבות, חמדה. על ידי הזדווגות ופריה נולדים העולם והאלים המושלים בו. החאוס, החושך, האויר, המים וכו׳ הם הראשית, מהם מתהוה ו„נולד" הכל, מהם נולדים גם האלים.

גם הגנוזים, שפירשה מן האלילות במובן זה, שלא עבדה את הטבע הנגלה, שחשבה אותו לרשות הרע, ושאפה לאל עליון, אלילית היא בכל זאת ביסודה, מפני שגם היא אינה יודעת אל שליט לבדו בעולם, גם היא שמה גבול לשלטון אלהים על ידי הויה נצחית זרה לו ובלתי תלויה בו, וגם היא משליטה בעולם האלהי את החוק הטבעי של הפריה וההתהוות, את הפלוג לזכרות ונקבות, לאבהות ובנות. לפי תורת דת הקוקיאנים נולד האלהים מים האור אשר בארץ האור. במים ראה את צלם דמותו, היא „אם החיים", נזדווג אליה והוליד ממנה את האלים ואת האלות. האל הנולד מצא פסל רע המראה, הוא פסל הרע הנקרא „גוהרא הגדול". האל נתן בו כח חיים, נלחם בו, ומן המלחמות האלה נולדו החיות והשרצים[57]. וכן להלן. לפי תורת המנדע (ה„מאנדא")[58] קיימים שני עולמות קדמונים: עולם האור ועולם החושך. שני העולמות האלה אינם מכירים זה את זה[59]. האלים המושלים בהם נולדו מהויה קדמונה. למעלה מושל „מלך האור" או „אדון הגדולה", אבל הוא אל נולד. בראשית היה הזוהר, מן הזוהר נולדו

---

55 הסיוד, תיאוגוניה, 116 ואילך.

56 עיין הלקוטים אצל לוקס הנ״ל, Kosmogonien, ע׳ 155, 162 ואילך.

57 בר חוני אצל Pognon, שם.

58 עיין ספר הגינזא: Ginza, Der Schatz etc., übers. von M. Lidzbarski (1925); ספר יוחנן: Das Johannesbuch der Mandäer, של הנ״ל; ספר התפלות: סידרא דנישמאתא או קולאסתא, הוצאתו ותרגומו של הנ״ל (Mandäische Liturgien, 1920).

59 מנדע דחיי (מאנדא דהיי) מגלה למושלי העולם העליון, שרוח רע („ראיוהה") מן העולם התחתון אומר לעלות למעלה, הגינזא הימני, ראשית ספר ה׳ (לידזברסקי, ע׳ 150 ואילך). בספר ה׳, קטע א׳ (ע׳ 164) מנדע דחיי שואל את היביל זיוא, מה דמות עולם החושך. בספר ג׳ (ע׳ 70 ואילך) מנדע דחיי חוקר מפי אביו, מה מקור עולם החושך. אור בן רוחא, מושלת עולם החושך, שואל (ע׳ 83), אם יש מי שהוא החפץ לחלק את עולמם. את מנדע דחיי הוא שואל, אם יש גדול ממנו (ע׳ 88). עולמות החושך נקראים קדמונים בראשית ספר ד׳. שני העולמות נקראו קדמונים בספר יוחנן, פרק י״ג (ע׳ 54 ואילך).

ה„ירדנים״, מן הירדן הגדול יצאה ה„ניטופתא״ (או „ניטובתא״, אלהות נקבית), מן הניטופתא יצא אדון הגדולה[60]. האלים יצאו מן הביצה הקוסמית[61]. וכן נולדו יושבי עולם החושך מן „המעין הגדול״, „מן התאנא ומנטע החושך ומכל חבל המים השחורים״[62], שהם קדמונים[63]. באלהות של המנדעים שולטת זכרות ונקבות. לאלי האור ולאלי החושך יש נשים ובנים. הם אוכלים ושותים[64]. האלים העליונים אינם כל יכולים. תלויים הם בכחות ההויה שמחוץ להם או בכח „זרעם״. מגערת אור, ענק השאול, במים השחורים רעשו חומות שאול, ו„אדון הגדולה״ התחבא במסתריו[65]. היביל זיוא בן האלהים הוא הגואל את האלים מיד אור ורוחא אמו, ולולא הוא לא היו יכולים לקום בפניו[66].

השקפות מעין אלו אנו מוצאים גם בשאר זרמי הגנוזים.

מתוך ציורי־הבריאה הנבוכים והמעורפלים של הסינים אנו למדים, שגם הם הבחינו הויה קדמונה העומדת מעל לאלים ולרוחות הנעבדים. לפי השקפות סיניות עממיות (הידועות לנו, אמנם, ממסורת מאוחרת) יצא בורא העולם (פיאַן קי) מן החאוס הגדול. ארבע פעמים לבש צורת אדם. ומפני שידע את טבע היסודות, ידע לבקוע בקעות ולתלול הרים. בפטיש ובחרט צר צורה בעולם, למד את האדם חכמה ותרבות, קבע את סדרי החברה ואחר כך נעלם. לפי אגדה אחרת היה הקיסר הקדמון יי הואַנג בורא העולם או שותף בבריאת העולם, מפני שהיה קוסם חכם. תפקיד של שותפים בבריאת העולם יחסו גם למלכים קדמונים אחרים. הפילוסופיה הדתית הסינית מבחינה כח־יוצר אין סופי, שַנְג טי, הנתפס כמצוי בלתי אישי, כיסוד הנצחי של סדר העולם. השמים הם, כנראה, סמלו. לאוֹ טסה קובע את מושג הטאוֹ כראשית העולם, שקדם לבריאה. הטאו מתגלם, לדעת חכמי סין, ביסוד זכרי (ינג) וביסוד נקבי (יין), שמהם נבראו כל המצויים. השמים והארץ נקראו בשוּ קינג „אב ואם של כל הדברים״. מכל מקום האלים והרוחות

---

60 הגינזא הימני, ספר ט׳, ראשית קטע ב׳; קולאסתא, פרק XXXVI; השוה ספור הבריאה הקצר והמעורפל בקולאסתא, פרק XVIII, שנזכרו שם פעולת החום (כשיקדו החיים... נתך התאנא וכו׳), נביטת החיים („ונבאט חייא״), התהוות המים מן החום וכו׳ — כל אלה דמיונות קוסמוגוניים ותיאוגוניים אליליים.

61 מן ה„חלבון״ (הילבונא) שלהם או מ„מסתרם״, גינזא ימני, ראשית ספר ה׳, קטע א׳ (ע׳ 150 ואילך). במקומות רבים נזכרו „מסתרים״ ו„ביצים״ — מקור יושבי שמים. הביצה הקוסמית היא, כנראה, גם „הפרי״ הקדמון הנזכר הרבה פעמים; למשל, גינזא ימני, ספר ג׳, בראשיתו (ע׳ 65 ואילך): מן הפרי נברא „הירדן הגדול של המים החיים״ וכו׳.

62 תשובת קין, אשת הענק אנאתאן, להיביל זיוא (גינזא ימני, ספר ה׳, ע׳ 158).

63 עיין, למשל, תאור מעשה בראשית של פתאהיל (שם, ספר ג׳, ע׳ 103).

64 ס׳ יוחנן, ע׳ 32, 38.

65 גינזא ימני, ספר ה׳, ע׳ 173.

66 שם, ע׳ 166 — 167. ועיין: Brandt, Die mandäische Religion (1889) ע׳ 24 ואילך.

אינם ראשית. הם נבראו מהויה קודמת להם, והם משועבדים לחוקיה[67].

לפי ספורי היפנים[68] היה בראשית חומר תוהו בדמות ביצה, שהכילה זרעי היצורים. אחר כך נפרד החומר לשנים, חלק עליון וחלק תחתון. ביניהם נתהוו האלים. שבעה דורות של אלים — אנדרוגיניים, כנראה — עברו עד שנולדו אִיזַנַגִי ואִיזַנַמִי, אבות הבריאה והאלים[69]. שני אלה גששו בכידון־השמים ומצאו את הים, מטפת מים, שנפלה מקצה הכידון, נתהוה אי, על האי קבעו מושבם. אז נודע להם, שהם זכר ונקבה. הם נשאו זה לזה, נזדווגו וילדו את האיים, את ההרים, את הנהרות ואת הצמחים. אחר כך ילדו את „מושלי העולם": את אלי השמש, הירח, הרוח, האש, הארץ, המים וכו׳. אל האש שרף את אמו איזנמי בהולדו, והיא מתה וירדה שאולה, לארץ יוֹמִי[70].

לפי אגדות הגרמנים היה בראשית „הלוע הפעור", הוא, כנראה, החאוס. ממנו היה הים מקלח ומכסה את פני האדמה. מצפונו היו הערפל והקור, מדרומו — אש. מתערובת זרמי הקור והחום נברא הענק אימיר. מזיעתו נבראו הענקים. מן הכפור נולדה הפרה (הקוסמית) אַאוּדוּמלה, שמחלבה ניזונו הענקים. הפרה לקקה את מלח אבני־הכפור. לקיקתה החיתה את אבני הכפור, נולד בּוּרי. בנו בּוֹר לקח אשה מבנות הענקים והוליד את אוֹדין ואֶחיו. בורי ובור הם איפוא אבות האלים. אודין ואחיו המיתו את אימיר, ויצרו מגופו את העולם. האלים והאלות חיו בשלום ובלו ימיהם בטוב עד שבאו הנוֹרנוֹת (אלילות הגורל) והטילו מרותן עליהם. האלים המושלים בעולם הם איפוא רק יסוד אחד מיסודות ההויה העולמית. הם נולדו מ„אבני כפור", שלקקה הפרה הקדמונה. הם כפופים לכחות אחרים המושלים בהם. הם נולדו, ועתידים הם למות כולם יחד בשעת חורבן העולם. עצמאות ההויה העולמית נסתמלה באגדה הגרמנית גם בסמל „עץ העולם", איגדרַזיל, שבו חיי העולם והאלים תלויים. משרשיו מעינות־פלאים יוצאים. הנוראות משקות את שרשיו, ועל ידי זה נתן גורל העולם בידיהן. כחות רעים מכרסמים ומכלים את העץ. עם חורבן העולם ישרף[71].

---

67 עיין: Ferguson, Mythology of All Races: Chinese (1928), ע׳ 18, 28, 52 ואילך; Tylor, Primitive Culture ח״א, ע׳ 328; Moore, History of Religions (1914) ע׳ 48—78; Jeremias, ATAO3, ע׳ 29 ואילך; ע״ד שנג טי עיין ביחוד Söderblom, Das Werden d. Gottesglaubens, ע׳ 224—269.

68 עיין: Nihongi, Chronicles of Japan etc., translated... W. G. Aston (1896).

69 ניהונגי, ספר א׳, סעיף 1. אבל מנוסחה אחרת של הספור (סעיף 4) נראה, שעוד קודם לכן היו אלים ואלות.

70 שם, סעיף 5 ואילך.

71 הציורים הקוסמוגוניים והתיאוגוניים של הגרמנים הקדמונים נשתמרו ביחוד בשירי האדה. עיין: Die Edda הוצאת Wolzogen, בפרט השיר Völuspa (דבר הרואה), ע׳ 144 — 152; השיר Hrafnagaldr, ע׳ 122 ואילך; ועיין Lukas, Kosmogonien

השקפה אלילית־יסודית זו על ההויה העולמית אנו מוצאים אצל בני כל הגזעים על פני האדמה.

בשירת־ה פ י נ י ם הגדולה קַלֶוָלָה (שיש בה רשמי השפעות מאוחרות) מופיע אל־בורא היושב בשמים, ושמו אוּקוֹ. אבל האל הזה אינו כלל וכלל ראשית העולם. „בת האויר" ירדה הימה ונתעברה מן הרוח והגלים ונעשתה „אם המים". על ברכיה בנתה בת־אוזה קן והטילה ביצים. הביצים נפלו הימה ונשברו, ומהן נעשו הארץ, השמים, השמש, הירח והכוכבים[72]. לפי נוסחה אחרת הרוח (או האויר) הוא ראשית כל דבר. המים הם האח הבכור, הברזל האח הצעיר, והאש ביניהם. אוקו הפריש את המים מן הרוח, ואת האדמה מן המים. אחר כך בקש לברוא את הברזל. אז שחק את שתי ידיו, לחצן זו אל זו על קצה ברכו השמאלית. נולדו שלש נערות יפות, ומחלב שדיהן, שנטף אל המים והבצות, נברא הברזל[73]. מלבד אוקו מופיעים כאן טוּאוֹני, אלהי השאול, הִייזִי, אלהי הרע, לוּהִי, מושלת הצפון, שאינם תלויים באוקו. כשלכדה מושלת הצפון את השמש ואת הירח וסגרה אותם בהר האבן והברזל ואפלה כסתה את פני העולם, לא ידע אוקו את פשר הדבר. אוקו החליט ליצור מאורות חדשים. אז הכה בחרבו והתיז ניצוץ־אש ממנה. את הניצוץ צפן בכיס ומסר אותו לאחת מבנות השמים להניעו בעריסה ולגדל ממנו שמש חדשה וירח חדש[74]. אוקו אינו מושל איפוא בכל כחות העולם, ולא הכל ידוע ומובן לו. „הרבה כחות יש במים"[75], כחות יצירה פלאיים, שאינם תלויים באל. אוקו אינו היוצר היחידי. וֶיינֶמֶיינֶן, גבור שירי הקסם, גם הוא כחו גדול לברוא וליצור. בקסמיו הוא יוצר אורן עם צמרת זהב שראשו בשמים, ובין ענפיו הוא שם ירח מאיר ואת כוכב הדוב[76]. וכן הרבה כיוצא בזה. אין אנו מוצאים באפוס הזה תיאוגוניה ממש. אבל מוצאים אנו כאן את סימניה המובהקים של האלילות: הויה קדמונה בלתי תלויה באלהות, זכרות ונקבות ברשות האלהות, גדול ופריה שולטים בכל.

גם בספורי העמים הקרובים לפינים יש רשמי השפעות מאוחרות, אבל היסוד האלילי נכר בהם יפה. אצל כל העמים האַלטאיים אנו מוצאים את הציור, שבראשית היו מי־תהום קדמונים. מצוי אלהי מבקש ליצור את האדמה ואינו יכול, עד שמצוי

ע׳ 214 ואילך; Du Chailu, The Wiking Age (1889) I, ע׳ 27—68; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte (1905), כרך ב׳, ע׳ 531 ואילך (והספרות המבוארת שם); Mogk, Germanische Religionsgeschichte (1921) ע׳ 118 ואילך.

72 עיין: Kalewala, das National-Epos der Finnen etc., übers. von A. Schiefner, 1852 רונה א׳. (האפוס תורגם לעברית ע״י טשרניחובסקי).

73 שם, רונה ט׳, שורות 27 ואילך.

74 רונה מ״ז.

75 רונה ב׳, שורה 106.

76 רונה י׳.

אחר בא לעזרתו. לפי ספורי הטטרים האלטאיים ירד האל יילְגֶן על המים ובקש ליצור את הארץ, אבל לא ידע איך. אז בא אליו „האיש" (השטן), שיילגן לא ידע מי הוא, ואמר לו, שהוא יודע מאין לקחת חומר־אדמה. האיש צלל במים והעלה גוש אדמה בפיו. חלק נתן לאל וחלק נשאר בפיו. יילגן יצר את האדמה, והאיש פלט מה שבפיו וברא את האגמים והבצות[77]. בספורים אחרים צפור באה לעזרת האל. לפי ספור האוסטיאקים שט השמן־דוה הגדול על פני המים, ועמו ברבורים ועופות־מים אחרים. השמן־דוה בקש מקום מנוחה ולא מצא. אז בקש מאת העוף הצולל להעלות לו עפר מקרקע הים. מן העפר עשה אי. ספורים מעין אלה מספרים גם שבטים אחרים[78].

גם בין שבטי אוסטרליה, אפריקה ואמריקה, ובפרט גם בין השבטים, שחוקרים שונים מצאו אצלם, מימות אנדריו לנג, מין „מונותיאיזמוס" קדמון[79], שלטת ההשקפה האלילית היסודית על ההויה והאלים.

לידיעות על־דבר „האלים הרמים" של הפראים יש בלי ספק ערך מכריע בחקר תולדות הדת, ובזה הרגיש לנג. אי אפשר לפתור את השאלה הזאת על־ידי ההנחה, שאין כאן אלא השפעת אידיאות מונותיאיסטיות, שהגיעו אל הפראים באמצעות המיסיונרים, כמו שנסה טיילור לטעון בשעתו (בויכוחו עם לנג; לא כן בספרו). ציורי האלים הרמים הם ברובם וביסודם דת־ילידים מובהקת. מציאות האמונות האלה אצל שבטים נמוכי־תרבות ביותר מבטלות בהחלט את תורת האנימיזמוס מיסודם של טיילור וספנסר. היא מראה לנו, שהאדם הקדמון דמה לו דמויי אלים בלי כל קשר עם דמוי הנשמות וגם לפני שהיה לו כל דמוי של הנשמה (הנפרדת). מאמונות האלים הרמים אנו למדים, שהאמונה באלים יוצרים, משגיחים, טובים, דורשי מוסר, „אבות", מורים לבני אדם היא קדומה ושרשית בדת האדם. ועוד יכולים אנו ללמוד מהן, שלדת לא היתה ראשית אחת ולא היתה עליה מודרגת, עלית סולם, מאנימיזמוס, לדמוניזמוס, מדמוניזמוס לתיאיזמוס וכו׳. היו לדת ראשיות רבות. נולדו והתקיימו יחד האמונה ב„מנה", באלים וברוחות; או: במנה, ברוחות ובנפשות; או: באלים ובטוטמים וכו׳. לא היה קו אחד קבוע ולא בכל החוגים התרבותיים היתה הראשית וההתפתחות שוה. ההתפתחות לא היתה עלית־סולם אלא: התגלמות האמונות השונות, השפעתן זו על זו, מלחמתן, כחן להוות השקפת־עולם־וחיים.

אולם אין אנו יכולים ללמוד מן האמונות ההן מה שבקש ללמוד לנג ומה שמבקש להוכיח תלמידו וממשיך תורתו, האבא הקתולי ו. שמידט, שהיה „מונותיאיזמוס קדמון" ושהאלילות המיתולוגית אינה אלא פרי התנוונות וירידה.

77 עיין: Holmberg, Mythology of All Races: Finno-Ugric. Siberian (1927) ע׳ 313 ואילך.

78 שם, ע׳ 323.

79 עיין למעלה, ע׳ 297.

כי לא האבהות, ולא היצירה, ולא הקיום המתמיד, ולא המוסריות וגם לא היכולת העליונה הם סימן למונותיאיזמוס. שהרי בכל העולם האלילי כולו אנו מוצאים דמויות־אלים, שיש בהן מדות כאלה. גם מרודך, אאה, אשור, שמש, רע, פרומתיאוס וכו׳ הם יוצרים, מחוקקים, אדירים, „עליונים" וכו׳. האידיאה המונו־תיאיסטית היא: אלהות, שהיא שורש כל היש, בלתי תלויה בהויה על־אלהית או זולת־אלהית, בלתי כפופה למערכה על־אלהית, בקצור: אלהות בלי צמצומים מיתולוגיים־מגיים. ב„אלים הרמים" של הפראים לא הובעה האידיאה הזאת בשום פנים.

קודם כל: האלים האלה אינם כולם יוצרי עולם. אלטז׳ירה (של הארנדה), מונגַן נגאואה (של הקורניי), בונדייל אצל שבטים אהדים אינם יוצרים. זה מראה לנו, שמושג העליונות אצל הפראים אינו כולל את ציור ראשית כל היש. היש קיים, לא רק בתור תוהו ובוהו, אלא על כל דמויותיו וכחותיו מחוץ ל„אל העליון". בזה גלום ממילא צמצום רשותו. אולם גם האלים־היוצרים אינם בשום פנים יוצרי הכל (כמו שמבליע שמידט) וגם יוצרים יחידים אינם. הם יוצרים את האדמה, הנהרות, העצים, את בעלי החי וכו׳, אבל לא תמיד לבדם. בַּיִמה (של הקמילרוי ושכניהם) עשה „את הכל". אבל אצל השבטים האלה עצמם אנו מוצאים גם אגדות־יצירה אחרות: העגור זרק ביצת־אֵימו השמימה, והביצה היתה לאש גדולה, ורוח טוב שבשמים שמר עליה, והיא היא השמש. שבטים אחרים מאותו החוג מספרים, שביימה בא ממרחק, הפך בע"ח לבני אדם וכו׳ והלך לו. הוא איפוא רק מצוי מן המצויים, שבא ועשה בקסמיו והלך. נורונדרֶה (של הנריניאָרי) הוא יוצר. אבל בתחומו אנו מוצאים גם יוצרים אחרים: האלים־האחים נֶפֶלֶה וַוַיוּנְגַרֶה. מצוין ביחוד הספור על לידת ויונגרה: אמו האלה עשתה את גלמו מגלליה, שחקה לפניו והיה לאדם. כאן יצירה ראשונה מחומר בסגנון אפיני לאלילות. שני האחים יוצרים גם הם: האחד — דגים, והשני — קנגורו. כח היצירה של האלים האלה אינו תלוי בנורונדרה. נורונדרה היוצר צד דגים יחד עם נפלה. ליד בונדייל (המופיע כיוצר אצל שבטים אחדים) אנו מוצאים את אחיו פליאַן השולה את הנשים מן הים. לפי אגדה אחרת מוריד פליאן אשה מן השמים. במקלה היא מציתה את האש. לפי אגדה אחרת פליאן, אחי בונדייל, הוא „העטלף". הוא היה על האדמה, נהפך לגבר ועשה לו אשה. הקוקוֹברה (בצפון אוסטרליה) מספרים, שאַנדז׳יר „ילד הכל". האל הזה היה „בחור שחור", רחב אחורים ובלי פי טבעת. יַלפַּן פתח בו פתח, ויצאו האנשים השחורים. ילפן הלך לו, ואנדייר נקבר באדמה. מושג ה„בריאה" בחוגים אלה אינו איפוא כלל וכלל „מונותיאיסטי". גם במקום שמדובר כאילו על יצירת „הכל", אין זה מתאים באמת להשקפה המובעת בכל האגדות יחד.

גם במקום שמדובר על „נצחיות" האלים הרמים לא נכללה במושג זה לא ראשונות־סבה ולא חירות מעול התהוות, שטף־חיים וסבל־גורל. בספורים על האלים האלה אנו מוצאים מעט מאד חומר תיאוגוני. אבל התלות בהויה העל־אלהית מתבטאת כאן בזיקת האלים להויה שמחוצה להם: הם זקוקים ל„כח" מן החוץ,

כדי שיוכלו להתקיים. זוהי מין „תיאוגוניה" תמידית. כמו כן היא מתבטאת בצרכיהם ובסבלם.

אלטיירה הוא „נצחי". אבל יחד עמו נצחיים הם השמים והארץ והמים ובני האדם הקדמונים וה„בוראים" הקדמונים. כמו כן הוא צד ציד להנאתו בעמקי השמים. נורונדרה הוא דייג. הוא גם נפצע במלחמה עם קוסם אחד. לעת זקנה נעשה חרש וחלש. עוף האָמו נחשב למזוןביימה. החלק התחתון של גוף ביימה הזקן נהפך בדולח. הוא מולך עכשיו באמצעות בנו. דרמולון מרמה את ביימה, והוא אינו מרגיש. אַטנַטוּ (של הקייטיש) נתהוה מעצמו, „עשה את עצמו". הוא בעל פרצוף שחור ו — „אין לו פי טבעת". דרמולון (האל של השבטים תדורה, יואין, נגריגו) מת. מתחת לאדמה יש אפילו הרבה „דרמולונים קטנים". לכל האלים האלה יש נשים, בנים, אחים. לדרמולון יש גם אם. פולוגה, האל „הנצחי" של יושבי האַנדמנים, עשה לו אשה. הוא אוכל ושותה, ובקיץ הוא ישן הרבה. הוא יורד מן השמים להצטיד במיני מזונות. הוא יודע הכל, אבל רק — ביום. קגה (או קגן), האל הרם של הבושמנים, היה תחלה טוב, אבל מרוב תלאות נעשה רע. לו אשה ושני בנים. וכן להלן.

שמידט מודה, שכל האלים האלה הם דמויות מיתולוגיות, ואת האגדות עליהם הוא משתדל לבאר ביאור אסטרלי. אבל הוא חושב, בהתאם לתורת ה„התנוונות", שהמיתולוגיה היא שכבה מאוחרת. שהרי האלים האלה הם גם יוצרים, שוכני שמים, נותני גשמים ומשמיעי רעם, וכן הם שומרי מוסר, ויסודות אלה הם קדומים ומראים על קיום ציור של אל־שמים עליון, שנתעכר ונדלח בהמשך התקופות. אבל אין זה אלא פלפול. בדרך זו אפשר למצוא כמעט בכל אל אלילי גדול „אל עליון". המשען היחידי של התורה הזאת היא אמונת הקורנַיי (בקצה דרום־מזרח אוסטרליה) במונגן נגאואה, שלא סופר עליו שום ספור מיתולוגי, יותר נכון: שלא נודע לנו עליו שום ספור מיתולוגי, מפני שידיעותינו עליו מעטות. (את האל הזה רומם ביחוד גם לנג, רבו של שמידט). הקורנַיי הם בבחינה תרבותית השבט הנמוך ביותר, ודוקא אצלם מצינו דמות־אל נאצלה ביותר. ראיה, שהיתה „התנוונות". והנה למונגן נגאואה יש „בן" — טונדון. שמידט טוען, שהוא בן „במובן מוסרי". ובשערה זו תלויה כל התורה. שמידט שוכח, שמונגן נגאואה איננו יוצר. וגם אלהי השמים איננו: הוא רק עלה השמימה. כמו כן ברור מאגדות הקורנַיי, שגם אצלם אין זכר ל„מונותיאיזמוס". באגדת־המבול של הקורנַיי מסופר ש„כל המים" היו בצפרדע אחת, הנחש התפתל ושחק לפניה והביאה לידי צחוק, יצאו המים והציפו את הארץ. אדם אחד, לואון, הציל הרבה בני אדם בסירתו. למונגן נגאואה אין כאן שום תפקיד. „כל המים" הם — במעי צפרדע קדמונה. מלבד מונגן נגאואה יש, לפי אמונת הקורנַיי, בשמים אל רע, ברֶווין. לו אשה ובן. הוא נוסע ברוח סערה, נותן למכשפים כשפים רעים, ממנו המחלות ושאר הפגעים. מונגן נגאואה אינו איפוא אלא רשות אחת מרשויות כחותיה של ההויה.

לזה מקביל הדבר, שהאלים הרמים תופסים רק מעט מאד מקום בפולחן. הדת המעשית של שבטי אוסטרליה היא טוטמיסטית. הטוטם עומד במרכז החיים

הדתיים, בטוטם תלויים חיי האדם. גם אצל הקורניי טונדון, בן מונגן נגאואה, הוא העומד במרכז הפולחן. הוא ואשתו מסומלים בעצי־התנופה הקדושים. הצעירים הנכנסים בברית הבוגרים ישנים שנה מגית, שבה טונדון הופך אותם לגברים. הנימוסים הדתיים של שבטי אוסטרליה הם בעיקרם מ ג י י ם. האלים הרמים קבעו את הנימוסים האלה. אבל ערכם של הנימוסים הוא בכחם הפנימי. האלים רק „גלו" אותם. האלים עצמם אינם תופסים בהם מקום של פועלים. לזה מתאים הדבר, שהאלים הללו מדומים הם עצמם כמכשפים. ביימה נחשב ל„מכשף גדול". בונדייל רוקד רקוד מגי מסביב לגלמי האנשים שהוא יוצר. ויונגרה הוא מכשף, וכן אמו. האלים נותנים כשפים למכשפים[80].

היסוד המיתולוגי שאנו מוצאים באגדת האלים הרמים אינו איפוא פרי ה ת נ ו ו נ ו ת. מקור אחרון של כל מיתוס היא האידיאה של אל המסמל רק כח־הויה אחד, האידיאה של הויה רבת שרשים אלהיים. מן הצמצום והרבוי הזה נולד מתח של כחות. מכאן — קורות האל, גורלו, יחסו לכחות אחרים, מאוייו, צרכיו. האלים הרמים לא נתפסו מעולם כסבת־הסבות, ככח אלהי א ח ד. מפני זה היה מקום במחיצתם ליצירה מיתולוגית. יצירה זו היא ה ת פ ת ח ו ת, התגלמות גרעין, שהיה גנוז באידיאה היסודית, ולא התנונות.

---

80 P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee (מהד׳ ב׳, 1926), ח״א, ע׳ 142 ואילך, 334 ואילך. סכום דבריו, ביחוד על מונגן נגאואה, ע׳ 467—475. עד היכן אפשר להגיע מתוך שאיפה להציל שיטה בכל מחיר אפשר לראות מדברי שמידט (ע׳ 653) על הקטע, שהוא מביא שם משל Dixon על ציורי הבריאה של שבטי קליפורניה: הוא מוצא כאן ממש את מושג בריאת „יש מאין". ואילו בקטע עצמו מסופר, שבראשית היו הים והשמים, ומן השמים ירד היוצר, או: בשמים צפו היוצר ו„הזאב" (האל הרע). או אפילו: מן הענן נברא היוצר־השועל־האפור, ומן האד — הזאב־האל הרע. ע״י מחשבה מאומצת יצר היוצר סירה וכו׳. בספור תיאוגוני זה הוא מוצא בריאת „יש מאין"! בקורת חריפה וקולעת ביותר על תורת לנג כתב הרטלנד: Hartland, The "High Gods" of Australia (Folk-Lore 1898, p. 290—329). הרצאה כללית ובקורת עיין: Söderblom, Die Allväter der Primitiven (Religion und Geisteskultur 1907, S. 315—322) וביחוד בספרו: Das Werden des Gottesglaubens, ע׳ 115—185. זדרבלום דוחה את „המונותיאיזמוס הקדמון", אבל חושב, שבאלים הרמים נתן טפוס מיוחד של אל, שהוא קורא לו Urheber: אל בורא ומכונן, עושה לאדם דברים מועילים ומלמדו תרבות וכו׳. את הטופס העליון של אלהות זו הוא מוצא בשנג־טי של סין (ע׳ 224 ואילך). מלבד זה עיין: Wobbermin, Das Wesen der Religion, ע׳ 334 ואילך; Durkheim, La vie religieuse, ע׳ 409 ואילך; Pettazoni, Allwissende Höchste Wesen bei primitiven Völkern (Arch. für Religionswissenschaft 1931, B. XXIX, H. 1—2, 3—4). פטצוני משתדל להוכיח, שהאלים הרמים אינם אלא עצמים שמימיים. עיין גם: Ph. L. Mills, Prehistoric Religion (1918), בעיקרו אוסף של חומר. נטיה קתולית להוכיח, שהיתה „התגלות קדומה".

באגדות בראשית של שבטי פולינזיה אפשר להבחין (כמו, למשל, באגדות ההודים) שני טפוסים: ספורי התהוות העולם וספורי בריאת העולם. לפי סגנון ראשון נבראו העולם והאלים בהדרגה מן החאוס הקדמון. לפי סגנון שני נבראו על ידי אל או אלים[81]. אולם הצד השוה שבכולם הוא — שלטון ציור הפריה, הלידה ועל פי רוב — זווג זכרות ונקבות. לפי ספורי המאורי שבזילנדיה החדשה היו בראשית שני אלים־אבות: רַנגי (או רקי — השמים) ופפה (הארץ). השמים היו מוטלים על הארץ, והכל היה חושך. אז הרימו בני רנגי את אביהם (או הרגו אותו) לפי בקשתו על ידי קסמים (או „תפלות"). כך נברא העולם[82]. לפי נוסחאות אחרות נולד רנגי מן החאוס. למשל: הלילה ילד את האור, האור את היום וכו', האד לקח את יפעת האור לאשה והוליד את רנגי. לרנגי היו נשים רבות, והוא הוליד אלים רבים. לפי ספור אחר נולדה פפה, אשת רַנגי, מן התהום. רנגי לקח גם את אשת טנגרואה, אל הים (גם הוא נמנה בין האלים הרמים), שברחה מבעלה. אל הים דקר את רנגי בכידון. באגדות מאורי מופיע גם אל־גבור יוצר אחר: מאואי, אל השמש. מאואי אינו אל ראשון. יש לו הרבה אבות־אבות ואמות־אמות: הלילה, השמים־הארץ ועוד. אם אמו, אלילת השאול, נותנת לו מלתעת־קסם, בה הוא עושה נפלאות: הוא אוסר את השמש ומכריח אותו להאיט את מהלכו. את המלתעה הוא עושה חכת־כשפים. הוא טובלה בדמו ומעלה אי — את זילנדיה החדשה. לפי נוסח אחר מאואי הורג את שני ילדיו, כדי להשתמש במלתעותיהם[83]. בכל הספורים האלה ובדומים להם אין אל יוצר ראשון, מקור כל היש, בלתי תלוי בהויה על־אלהית ומערכת חוקיה.

שבטי מכסיקו (שבטי הנהוּאָה) מאמינים במציאות שתי הויות אלהיות קדמונות: יסוד זכרות ויסוד נקבות, שהם אולי סמלי השמים והארץ. בראשית היה החושך, המים, הרקק. ממי התהום יצאה הארץ. אז הופיעו יום אחד האל־האיל והאלה־האילה, שלבשו צורת אדם. הם בנו להם ארמון וילדו בנים[84]. גם במכסיקו אנו מוצאים את האמונה ב„יוצר הכל", אבל אין „יוצר" זה מופיע באגדה כראשית אמתית של העולם, ומלבדו יש גם כחות יצירה אחרים. אגדות־בראשית מכסיקניות מספרות על דבר הולדת האלים הגדולים מזוג־אלים קדמון ועל דבר

81 עיין: R. B. Dixon, Mythology of All Races: Oceanic (1916) ע' 18 ואילך.

82 שם, ע' 33 ואילך; Tylor, Primitive Culture, ח"א, ע' 322 ואילך; Lang, Custom and Myth ע' 45. השוה אגדת הבריאה המצרית.

83 טיילור, שם, 335—337, 342—345.

84 עיין: L. Spence, The Myths of Mexico at Peru (1920), ע' 118 ואילך; H. B. Alexander, Mythol. of All Races: Latin-American (1920) ע' 86 ואילך.

תקופות שונות בהתפתחות העולם והאלים [84a]. אנו מוצאים גם כאן את האידיאה האלילית המובהקת על דבר יצירה מחומר אלהי: השמש והירח נוצרו מאפרם של אלים שנשרפו, האדם נוצר מעצם של מת ומדם אלים [84b]. כמו כן אנו מוצאים כאן את האידיאה האלילית, שהעולם נוצר על ידי הקרבת אלים לקרבן [84c]. האלים המכסיקניים כפופים לחוקי־הויה קדמונים: לפלוג המיני, לחוק הפריה, החיים, הזקנה והמות; יש בהם אבות ובנים, אחיות ואחים. לפי נוסח־אגדה אחד נולד אלהי המלחמה והפריה הואיצילפוכטלי לאשה אינדיאנית, שנתעברה בדרך נס[85]. לאלהי הגשם טְלַלוֹק יש אשה היולדת לו בנים — הם העננים[86]. לפי אמונת הנהואה האלים מזדקנים על ידי שהם מולידים תמיד גשם ומיני מזונות, ולשם חזוק כחם חגגו חגים ידועים[87]. גם האל טֶצְקַטְלִיפוֹקָה, שלדעת ספנס (המוצא אצל יושבי מכסיקו רשמי נטיה מונותיאיסטית) היה יכול ליעשות אל יחיד, אינו אלא אל אלילי מובהק. הוא נולד, יש לו אחים, הוא הועלה לקרבן וקם לתחיה [87a]. אל זה הוא אלהי הרוח והסערה וגם אלהי המות[88]. לפי אחדים מן הספורים המסופרים עליו[89] אינו אלא דימון יודע קסם ורב ערמה. הוא לובש צורת אדם ונושא את בת ראש הטולטקים לאשה. בני העיר טולן הורגים אותו ואת הואיצילפוכטלי חברו, וגופותיהם מעלות צחנה ומביאות מגפה על העם. הוא וחבריו מנסים לפתות את המלך־האל של הטולטקים יריבם, שילמד אותם את סודות האמנות ומלאכת־המחשבה. בלילות האל הזה מבעית בני אדם, אבל יש שבני אדם מתגברים עליו, והוא נכנע להם. טצקטליפוקה הוא איפוא גם הוא, כשאר אלי מכסיקו, אל מוגבל בכחו, כפוף לשאר כחות ההויה.

משפחות האלים שונות, אלים ואלות, אבות ובנים, אנו מוצאים אצל שבטי המַיָה שביוקטן ובפלורידה. לפי הספורים שבספר פופול ווה (או פופול בוג׳) היה

84a אלכסנדר, שם, ע׳ 91 ואילך.

84b שם, ע׳ 83, 90, 93.

84c שם, ע׳ 83, 88—93.

85 ספנס, שם, ע׳ 70.

86 שם, ע׳ 75.

87 שם, ע׳ 77.

87a אלכסנדר, שם, ע׳ 90—92.

88 עיין: A. Reville, The Native Religions of Mexico and Peru (1884). רביל תופס אותו כאלהי השמש החרפית, שם, ע׳ 51 ואילך. ועיין שם, ע׳ 39 ואילך, 60 ואילך ועוד.

89 ספנס, ע׳ 58 ואילך; רביל, ע׳ 54 ואילך.

העולם כולו חושך, והאל הורַקָן, אלהי הרוח, קרא לארץ, והארץ הופיעה. אבל הורקן אינו היוצר היחידי. שותפים עמו עוד אלים אחרים: הנחש ירק הנוצות, האל־האב, האלה־האם. לאב ולאם בנים ובני בנים, הנקראים „תאומי השמים". אויב האלים הוא אל־השמש־והירח הישן ווקוב קקיך. לאל הזה אשה ושני בנים. תאומי השמים נשלחו להענישו, והם ממיתים אותו בערמה ובכשפים. בני האדם שלאחרי המבול הלכו לטולן זואיוה, ושם מצאו שלשה אלים טובים. אחד מהם, טוֹהיל, שחק שתי רגליו זו בזו והוציא להם אש. משם נסעו ועברו מרחקים רבים. אחר כך הופיעה להם השמש. שלשת האלים נהפכו לאבן[90]. — אמונות דומות לאלו אנו מוצאים גם אצל שבטי פרו.

אצל שבטי האואיטוטו (בקולומביה) מצא פ ר י י ס[91] אמונה „בבורא ומנהיג מונותיאיסטי של העולם"[92], והיא — אמונתם באל־האב נַאינוּאָמָה. אבל נאינואמה אינו באמת אלא אל אלילי לכל סימניו. האל הזה הוא אל־אב ממין האלים־האבות האליליים. הוא אל נולד, אם גם „בלי אב ואם" (כמו שהסבירו בני השבט לפרייס[93]): הוא נולד על ידי „המלה", שאינה אלא מין כח מגי בלתי תלוי באלי[94]. האל הזה מ ת ונמצא בשאול, ומשם הוא שולח את המים להפרות את האדמה. הוא „נשמת" הצמחים[95]. הוא מחובר איפוא חבור טבעי עם הפריה. את היער הוא מצמיח ברוקו, את העצים והצמחים — במימיו, את הנחש הוא פולט מגופו[96]. מלבד זה אינו יוצר הכל ואינו מנהיג הכל. הוא אל האדמה בלבד. בשמים מושל אל אוכל־אדם הוּזיניאַמוּאי, ובשמים העליונים נמצא מין יצור רב קסם, זיאיניאַמוֹ, כמין עכביש[97]. „האב" יוצר רק מה שנחוץ למזון האדם והחי, אבל את השמש ואת הכוכבים וכו' לא יצר. בכל הספורים והאגדות ע"ד מלחמות הרוחות, הקוסמים וכו', וכן באגדות

---

90 פופול ווה, ספרים א'־ג', ספנס, ע' 209 ואילך.

91 K. Th. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (B. 1—2; 1921—1923) (ספרור העמודים רצוף).

92 שם, ע' 153.

93 שם, ע' 25.

94 עיין שם, כרך ב', ספור מספר 62, סעיף 1 (ע' 659). בכח „המלה" מוריד גם הגבור־האל נופואיאני מים (ספור 2, 103 ואילך). פריים משוה מושג זה למושג ה„דבר" שביוחנן א', א (עיין שם, ע' 25 ואילך). אבל ה„דבר" שבאוונגליון אינו י ו צ ר את האלהים.

95 ספור 51, 3; עיין גם ספור 62, 2.

96 משירי הבריאה (ע' 166 ואילך, כרך א'), שיר 1, סעיפים 5, 7; ספור מספר 62, סעיף 1 (ע' 659, כרך ב').

97 ע' 49.

המבול, שבו נשמד היקום, לא נזכר. ספור הבריאה של האואיטוטו, שמביא פרייס[98], הוא מעורפל מאד, ויש ספק, אם תרגומו מתאים בדיוק למושגי בני השבט. אבל אפיו האלילי הוא די מובהק. בראשית היה „חזון שוא״, שנגע באב, והאב החזיק בו על ידי „החלום״ וחשב בלבו מה לעשות בו. הוא חפש בחזון השוא „יסוד״, קרקע, ולא מצא. אז קשר את חזון השוא ב„חוט החלום״, הדביק אותו בחומר־הכשפים אַרבּאיקה, החזיק בו בכשוף איזֶאיקה. אחר כך דרך את „חזון השוא״ ורקע אותו ועשה את האדמה והצמיח ממנה צמחים ברוקו ובמימיו. ה„חלום״ הוא כח־כשפים, כמו שנראה מספורים אחרים[99]. בארבאיקה ובאיזאיקה משתמשים גם מכשפים אחרים[100]. „חזון השוא״ הוא איפוא הויה חאוטית קדמונה, שהאב יצר ממנה את האדמה בכשפים ובחמרי כשפים. לאב תוף־כשפים, בכחו הוא „קורא״ למי השמים שירדו על הארץ[101]. המים אינם יצירתו. מלבד האב יש בספורים אלה עוד יוצרים־מכשפים אחרים[102].

בכל אגדות־בראשית אלה האלים קשורים קשר טבעי בהויה הקדמונה העל־אלהית בכמה וכמה בחינות: מצד אחד הם נולדים מן ההויה הקדמונה, ומצד שני — העולם החדש הוא פרי חייהם, קורותיהם, מאוייהם; הוא „נולד״ מהם, הוא פליטת גופם. האלים הם חוליה אחת בהתרחשות הקוסמית. גורלם הוא חלק מן ההתרחשות הזאת. מלחמותיהם, הזדווגותם, פריתם, חייהם, מותם הם הם קורות עולם.

אולם גם באגדות, שבהן בריאת העולם מופיעה כפרי כוונה רציונלית, כפרי רצון מושכל של האלים, שולטת האידיאה האלילית היסודית. באגדות אלה הבריאה אינה גלוי חיי האלים, קורותיהם, אלא באה לספק צרכי האל. הרצון בא כאן לספק צורך טבעי, שבו מתבטא שעבוד האל לגורלו העליון. האלים יוצרים להם לא רק נשים (או מתפלגים לזכר ונקבה) לצרכם, אלא גם הבריאה כולה באה באגדה האלילית לרוב בעיקר לשם תכלית מעין זו. אאה כובש את אפסו ובונה

---

98 ע׳ 166 ואילך.

99 למשל, ספור 2, סעיף 103 ואילך: נופואיאני מביא לו את „הגרזן״ בכח „החלום״; ע״י ה„חלום״ הוא יודע, שעץ היוקה עומד לנפול.

100 אשת נופואיאטומה מדביקה בארבאיקה את גלגלתה לשכם בעלה, ספור 12, סעיף 30.

101 מתוך הספור 31, סעיפים 8—9 (ע׳ 635, כרך ב׳).

102 למשל, ספור 12; ספור 2, סעיף 115.

לו עליו את היכלו. מרודך בונה את העולם משכן לאלים, וגם את הצמחים, את בעלי החי, את האדם ואת המקדשים האלים בוראים להנאתם: למזונם ולמקום מנוחתם. אלהי גרמניה יצרו מגוף אימיר את העולם לעצמם: הם הקימו בתי־נפחים, עשו בברזל ובזהב, יסדו מקדשים ומזבחות ובלו ימיהם בנעימים[103]. גם אהורמיז יוצר סוף סוף את העולם לצרכו: לצורך מלחמתו באהורמין. פולוגה, האל היוצר של יושבי האנדמנים, מבקש לו מזונות על האדמה. לאוקו, אלהי הפינים, השמש נחוצה, כדי שיוכל לראות[104]. אפיני הוא הנוסח של כמה אגדות־בריאה אליליות, שלפיהן ברא האל את העולם, כדי שיוכל למצוא מנוח לכף רגלו. האלים היפנים עומדים על הגשר השמימי הצף וגוששים בכידונם למצוא ארץ מוצקה, שיוכלו לעמוד עליה. האל־היוצר המצרי מספר, שלפני הבריאה, בהיותו במים הקדמונים, לא מצא מקום, „שיוכל לעמוד שם"[105]. הרוח הגדול של האוסטיאקים שט על פני המים ומבקש את העוף־הצולל להעלות לו עפר מן הים, כדי שימצא לו מקום מנוחה. לפי אגדות שבטי קליפורניה עשו להם האלים־היוצרים סירה, ובה שטו על פני הים עד שהרקיבה ונתקלקלה, ואז בראו את העולם להם למקלט[106]. בני רנגי מרימים את אביהם מעל האדמה, מפני שאינם חפצים להיות שרויים בחושך. גם אגדות כאלה נארגו על מסכת האידיאה האלילית היסודית.

האלים והחומר

באגדות הבריאה האליליות הרצון האלהי תופס מקום חשוב. האלים פועלים בהן כמצויים בעלי רצון ושאיפה. אבל למעלה מן הרצון האלהי עומד כח החומר וכח המערכה וחוקיה המופשטים. האלים זרועים בחומר, מתהוים מן החומר, משועבדים לטבע החומר. אולם שעבוד זה לחומר לא נתבטא רק במוטיבים תיאוגוניים. יש לו עוד כמה וכמה בטויים וסמלים אחרים.

האל הוא נושא כח נשגב, יש בו „קסם" אדיר, יש בו „מנה". הקסם הזה נשמע לרצונו, הוא יכול לפעול בכחו. אבל את האידיאה האלילית אתה מוצא גם כאן: שורש הכח הזה הוא בחמרו של האל, ולא ברצונו או ברוחו. הרצון האלהי שליט בכח זולת־אלהי, כח טבוע בחומר, נחלת ה„זרע" האלהי השרשי. כאן נתנו דת ומגיה כשהם כרוכים יחד.

שאמנם זו היא התפיסה האלילית, אנו למדים מן האידיאה, שהכח האלהי־

103 Völuspa, עיין: Die Edda של וולצוגן, ע' 144—146.

104 קלולה, רונה מ"ז.

105 גרסמן: Texte 2, ע' 1.

106 עיין: Schmidt, Ursprung הנ"ל, ח"א, ע' 654.

צפון בא׳ גם אחרי מותו. זאת אומרת — אחרי שחדל להיות עצם בעל רצון והפך „חומר״ בלי רוח חיים (לכל היותר — בעל „נפש״ גופנית, במובנו של ונדט). נפוץ הוא המיתוס ע״ד בריאה מגופו של אל מת. מרודך בורא את העולם מגופה של תיאמת, אודין — מגופו של אימיר, אלהי הודו — מקרבן הפורושה, אלהי מכסיקו — מאפרם של אלים, שהועלו לקרבן. אלהי בבל שוחטים אל (את קינגו או את למגה או את בל עצמו) ויוצרים מדמו את האדם. מאואי הורג את שני ילדיו ומגלגל עינו של כל אחד מהם. הוא עושה את כוכב השחר והערב[107]. לאידיאה זו יש ערך גדול גם באלילות המעשית: אצל הרבה עמים אליליים אנו מוצאים עבודת קברי האלים. מלבד זה אנו מוצאים, שכח־קסם רב ויוצר גנוז גם בכל הפורש מגופו של האל. מדמעות רע נברא האדם. מרירו יצרה איזיס נחש ארסי, שנשך את רע עצמו[108]. המת „אוכל״ את האלים עם הכשוף שבהם, מכניס לתוך בטנו את כחם ואת חכמתם[109]. אל האואיטוטו מצמיח עצים מרוקו. מטפות דם אורנוס המסורס נבראות האֶרינִיוֹת. מאבר אורנוס הצף על פני המים נבראה אפרודיטה[110]. מזרע זיאוס, שנפל בשנתו ארצה, נברא אַגדיסטיס, חצי־אל דו־מיני, מזכרותו הכרותה צמח שקד, מפרי השקד, ששמה בת הנהר סנגריה בחיקה, נולד אטיס (הוא אהובה של קיבלה)[111]. מחלב שדיה של הרה נברא שביל החלב. מגללי אמו נוצר האל רב הכשפים ויונגרה. וכאלה הרבה.

תלות האלים בהויה החמרית שמחוצה להם מסומלת גם באידיאה האלילית הכללית, שהאלים זקוקים למזון ולמשקה. אידיאה זו היא הקבלה לאידיאה של התיאוגוניה, כמו שרמזנו כבר. התיאוגוניה מספרת על התהוות האלים מן החומר, אידיאה זו תולה את קיומם בחומר. מן החומר, שהם מכניסים לגופם, נובע כחם, ה„מנה״ שלהם. אכילת האלים היא תיאוגוניה מתמדת. אידיאה זו אנו מוצאים באגדות על האלים־הילדים: הם יונקים חלב אלים ונעשים אלים. מרודך הילד יונק שדי אלות, אומנת מגדלת אותו וממלאה אותו כח ועוז[112]. אלהי כנען הם יונקי שדי אלות[113]. את זיאוס היניקה העז אמלטיה. וכן להלן. אולם האלים זקוקים

---

107 Tylor, Prim. Cult., ח״א, ע׳ 344.

108 Roeder, Urkunden, ע׳ 138 ואילך.

109 מכתבות הפירמידות (393 ואילך), עיין Erman, Aeg. Rel. ע׳ 106 ואילך. Müller, Mythol. of all Races: Egyptian, ע׳ 202 ואילך.

110 הסיוד, תיאוגוניה, 176 ואילך.

111 מיתוס גלטי ע״ד אטיס, אצל פבסניאס, VII, 17, 10—12. נוסחה אחרת מביא ארנוביוס, עיין: Hepding, Attis, seine Mythen etc. (1903), 104 ואילך.

112 שיר הבריאה הבבלי, לוח א׳, שורות 85—86, 101 ואילך (גרסמן, Texte 2, ע׳ 111).

113 עיין למעלה, ע׳ 313.

למזון חמרי־אלהי תמיד. לאלי מצרים יש שקמה. שמפירותיה הם ניזונים[114]. לחם רע ויינו, לחם אוזיריס וכו׳ הם תאות המת המצרי. אלהי בבל עורכים משתאות, אוכלים ושותים ומשתכרים[115]. אָדפה מכין לחם ומים לאלים באֶרידו[116]. אלהי הודו אוכלים אֲמריטה ושותים ומשתכרים מן הסומה. עד שנמצאה האמריטה לא היו האלים בני אלמות. בעצת וישנו מצוה ברהמה לבחוש ב„אוקינוס". אלף שנים בחשו. ואז עלה מן האוקינוס הרופא האלהי דהנוַאוטרי, אחר כך הופיעו האַפסרוֹת (הנימפות), אחר כך — לַקְשְׁמִי, אלילת האושר, אחר כך — המחרוזת קאוסטובה, שניתנה לוישנו, אחר כך — הפיל אירַוַטָה של אינדרה וכו׳ וכו׳ ולבסוף הופיעה האמריטה. אז פרצה מלחמה בין הסורות (האלים) והאסורות (אויביהם), האלים נצחו וזכו במאכל האלמות[117]. ב„אוקינוס" יש איפוא המון נסתרות, שהויתם אינה תלויה באלים („הרבה כחות יש במים"[118]), והם מופיעים משם על ידי „בחישה". בכחות־הויה נסתרים אלה תלוי גורל האלים. אלי יון אוכלים אמברוסיה ושותים נקטר. אלי גרמניה אוכלים מתפוחיה של אידון ומחדשים נעוריהם. כשחמס אותם הענק תִּיַצִי התחילו האלים מזדקנים[119].

מלבד המזונות, שהם לחם חוקם של האלים, נזקקים הם גם למיני מאכל או משקה, שיש בהם כח מגי מיוחד, המקנים לאלים סגולות מיוחדות והפועלים על גופם ורוחם. לאַנו יש לחם חיים ומי חיים[120], שהם, כנראה, מקור חייהם הנצחיים של האלים, כאמריטה של ההודים. לאינדרה יש נאד של מי כשפים, בהם הוא מקדש את קרישנה להיות אלהי הפרות המשפיעות חלב[121]. המכשף אושנה מחזק בשקוייו את אינדרה ומאמצו למלחמה[122]. שקוי של נמוצי מרפא אותו ממחלתו[123]. הקוף, שאשת אינדרה גרשה אוֹתו מביתה, מוצא בירכתי ארץ צמחי רפואה לרפא את האל, כנראה, מחולשתו המינית[124]. לאהורמיז משקה המקנה דעת

114 ארמן, שם, 109.

115 שיר הבריאה הבבלי, סוף לוח ג׳.

116 אגדת אדפה, גרסמן, Texte 2, ע׳ 143 ואילך (קטע A, שורה 10 ואילך).

117 מספורי הרמינה והמהברטה, Vausboll, Indian Mythology הנ"ל, ע׳ 9 ואילך.

118 קלולה, רונה ב׳, 106. השוה הספור ע"ד עשב החיים, המחדש נעורים, הצומח על קרקע הים באגדת גילגמש, לוח ט׳, 299.

119 Mogk, German. Religionsgeschichte, ע׳ 77.

120 אגדת אדפה, גרסמן, Texte2, ע׳ 144 ואילך (קטעים B, D).

121 עיין: Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte (1922) ע׳ 138.

122 עיין: Oldenberg בספרו הנ"ל, ע׳ 154.

123 שם, ע׳ 157.

124 שם, ע׳ 166 ואילך (ריגוהה X, 86).

ומכשיר לחזות חזיונות, ממשקה זה הוא נותן לזרתושטרה[125]. מֶטיס החכמה והידענית נותנת לקרונוס „רפואה" מגית, שיקיא את ילדיו[126]. לאלי יון יש רופא המרפא אותם בסמים, הוא פיאָאון[127], היודע את כל הסמים[128]. הרמס נותן לאודיסיאוס צמח רפואה, הידוע לאלים בשם, למגן בפני כשפי האלה קירקה[129]. מימיר שומר את המעין היוצא משרשי עץ העולם, ממנו הוא שותה ויודע נסתרות, ובו אודין מתיעץ. למימיר גם משקה מגי, אוֹדרֶריר, המחדש את עלומי אודין[130]. לענק זוטונג (או זופטונג) יש תמד־קסם מיוחד, אודין גוזל אותו ממנו במרמה ומביאו אל ביתו[131].

מלבד זה יש לאלים מיני עצמים והמרים מגיים, שבכחם הנפלא הם משתמשים באפנים שונים. לאלי מצרים יש חמרי־קסמים, שבהם הם ממיתים את אויביהם[132]. לעשתר יש עשב מגי הנקרא „עשב הלידה"[133]. בשאול יש מי חיים, שכח בהם להחיות מתים. מהם מזה נמתר, שומר השאול, על עשתר להחיותה[134]. לאנליל יש חליל קסם, שעשה לו נינ־אורשה, שבו הוא מכריע גורל, מכה אויביו, מנעים זמירות במקדשו[135]. אהורמיז נותן לאימה טבעת זהב וחנית עם קשוטי זהב להרחיב בהן את האדמה[136]. גיה, אלילת האדמה, בקשה צמח־כשפים, שיגן על הגיגנטים במלחמה עם האלים, זיאוס מקדים וקוטפו[137]. לענק הלבַרד ענף־כשפים מפליא לעשות; אודין חומסו במרמה[138].

ביחוד חשובים לענינו אותם העצמים המגיים, שהמיתוס והאגדה חושבים אותם לסוד כחם ושלטונם של האלים. ולא כלי הזיין או כלי השמוש המיוחסים לאלים (כגון: ברק, רעם, רשת, חרב, שלש קלשון, רכב, סוסים וכו׳), כי את אלה

125 עיין: Reitzenstein-Schäder, בספרם הנ"ל, ע׳ 45.

126 Apollodor, Bibliotheca I, 2, 1

127 המרפא את אאידס, אלהי השאול, שנפצע ע"י הרקלס, את ארס, שנפצע ע"י דיאומדס: איליאס ה׳, 395 ואילך, 899 ואילך.

128 עיין: Hesiodi Carmina, הוצאת Göttlingius, קטע CIV (ע׳ 226).

129 אודיסיה י׳, 301 ואילך.

130 Die Edda של וולצוגן, ע׳ 147; עיין: Mogk, Germanische Religions-geschichte, ע׳ 66 ואילך.

131 Hàvamàl, עיין אדה של וולצוגן, ע׳ 47—48.

132 עיין: Lehmann-Haas בספרם הנ"ל, ע׳ 267: לחש־שמירה על הבית.

133 אגדת אתנה, גרסמן, Texte2, ע׳ 238 (קטע B, שורות 74—75, 80).

134 ירידת עשתר שאולה, מעבר ללוח, שורה 30 ואילך.

135 עיין: Langdon, Sumerian Liturgical Texts (1917), ע׳ 187 ואילך.

136 זנד אווסטה, ונדידד, פרגרד ב׳, 10, 14, 18, 31.

137 Apollodor, Bibliotheca I, 6, 1.

138 Harbardljód, שירה 16 ואילך, Die Edda של וולצוגן, ע׳ 70 (כאן שם הענק Seebord).

אפשר לחשוב לסמל כחם ותפקידם של האלים בעולם. חשובים אותם העצמים, שיש בהם גופם כח־קסם מיוחד, המשמשים קמיעות בידי האלים או שכחם גדול כל כך, שהשלטון נתן למי שתפס אותם. בידי אלהי בבל אנו מוצאים את „לוחות הגורל", שבהם תלוי שלטונם בעולם. לוחות הגורל היו בידי תיאמת, האלה הקדומה, אם כל האלים. היא נתנה אותם בידי קינגו[139]. מרודך נצח אותו ולקחם ממנו ושמם על לבו[140]. לפי אגדה אחרת היו הלוחות בידי אנליל. עוף־הסערה צו חפץ לתפוס את השלטון בעולם, כוון את השעה וגזל מאנליל את הלוחות. לוגל־בנדה (או, לפי נוסחה אחרת — מרודך) מנצח אותו ולוקח ממנו את הלוחות[141]. מרודך נושא בשפתיו ובידו מיני קמיעות בצאתו למלחמה על תיאמת ועוזריה[142]. נגד הדרקון לבו שולח סין, כנראה, את טישפק־ניניב למלחמה ומצוה לו להחזיק את „חותם החיים" לפניו[143]. בידי אֶרשכיגל, אלילת השאול, נמצא „לוח החכמה", שהיא מבטיחה לתתו לנרגל[144]. לעשתר חגורת־כשפים „חגורת אבני הלידה", שהוא סוד כחה של אלילת הפריה. גם שאר לבושיה ותכשיטיה של עשתר הם, כנראה, כלי כשפים ומקור כחה האלהי: שוער השאול מערטל אותה מכל אלה בעברה דרך שבעת שערי שאול, וחסרת אונים היא באה אל היכל מושלת ארץ תחתיות[145]. לאפרודיטה חגורת־כשפים, שבה גנוז כח החמדה המינית. הֵרה שואלת ממנה את חגורתה לכשף בה לזיאוס, האל העליון, ולישנו, וזיאוס אינו יכול לעמוד כנגדה[146]. לאתונה בת זיאוס, וכן לקירקה, האלה המכשפה, מטות כשפים, שבהם הן עושות נפלאות[147]. להרמס מטה כשפים המקנה אושר ועושר[148]. לאודין הגרמני יש גם כן מטה קסמים כזה. לתור, בן אודין, אלהי הרעם הגרמני, יש מלבד הפטיש וכסיות הברזל גם אזור־גבורה[149]. בענף־כשפים, באזור־כשפים, בחרב כשפים מנצח הוֹתרוס (או הוֹדר) את בלדר[150]. בידי זיאוס מאזני־קסם, שבהם הוא שוקל גורלות בני אדם

139 שירת הבריאה הבבלית, לוח ג׳, 105 ואילך.

140 שם, לוח ד׳, 121—122.

141 גרסמן, Texte², ע׳ 141—143.

142 שירת הבריאה, לוח ד׳, שורה 60 ואילך (גרסמן, Texte², ע׳ 118). ועיין מייסנר, Babyl., ע׳ 178.

143 עיין: P. M. Witzel, Der Drachenkämpfer Ninib (1920), ע׳ 87 ואילך; ועיין: גרסמן, Texte², ע׳ 138—139; יינסן K. B. VI. חלק א׳, ע׳ 44 ואילך.

144 עיין: נרגל וארשכיגל, קטע C, גרסמן, שם, ע׳ 212.

145 ירידת עשתר שאולה, 43 ואילך.

146 איליאס י״ד, 188 ואילך.

147 אודיסיה י׳, 238 ואילך; י״ג, 427 ואילך; ט״ז, 172 ואילך, 456.

148 הימנון הומרי להרמס 529.

149 עיין Mogk בספרו הנ״ל, ע׳ 95 ואילך.

150 Voeluspa, אדה של וולצוגן, ע׳ 147; נוסח האגדה אצל Saxo Grammaticus עיין Mogk, שם; Frazer, Balder the Beutiful (1923) כרך א׳, ע׳ 103 ואילך.

וידע כיצד להנהיג את העולם[151]. מנדע דחיי נותן להיביל זיוא, הנשלח ממרומים להלחם במלכות החושך, לבוש, רז נסתר, מטה מרומם, כתר אש חיה[152]. בכח הרז הוא יורד ונכנס לעולם החושך. גם לשליטי עולם זה יש עצמים מגיים, שהם סוד כחם ועוזם. בידי הענק כרון שמורה תעודה וחותמת, שעליה כתוב השם הנסתר של החושך הגדול. היביל גוזל אותן. בעולם התחתון הרביעי השֵׂדה קין מראה להיביל זיוא את „המירארא ואת הגימרא", שהם „חוזק עולמות החושך". היביל גוזל אותם. היביל זיוא גוזל גם את האספקלריה שבמעין המים השחורים, שבה רוחא ובניה מסתכלים ורואים את הנסתרות, וכן את המרגלית, את הגימרא, את הכתר, שרוהא נותנת לאור בנה כדי לאמצו ולחזקו, והם בוכים ומיללים: „כחנו וחזקנו לוקח מאתנו"[153]. באספקלריה של כשפים משתמשים אלהי יפן ליצור ולעשות נפלאות[154]. אספקלריה יש גם לטצקטליפוקה, האל המכסיקני, שבה הוא רואה את מעשי בני האדם[155]. לאל־האב נאינואמה של האואיטוטו יש גרזן־כשפים, שבכחו הוא יוצר ובורא. נוּפּואיאַני גוזל אותו ממנו בכשוף. מני, אבי האנשים הלבנים, גוזל אותו מנופואיאני, ובכחו הוא מצמיח ונותן ללבנים יוקה, תירס, בננות וניאמה. בגלל הגרזן הזה התלקחה מלחמה, ומבול בא לעולם[156]. במלתעת־קסם עושה מאואי את נפלאותיו[157].

הדמיונות האלה והדומים להם הם סמל גדול לאלילות: אין רצון אלהי עליון המושל בעולם; שלטון האלהי תלוי בכחות הסתר הטבועים בחומר, בהויה שמחוצה לה.

האל והחוק

הכרח וקסם שולטים איפוא יחד, לפי תפיסת העולם האלילית, במערכה כולה ובאלהות הסגורה במסגרתה. המיתוס הוא השלמת המגיה; שניהם הויה אחת הם. התהוות, פריה, גדול, בחרות, זקנה, מיתה וכו' שולטים בעולם. כחות גלויים ונסתרים גנוזים בחומר, ואשר נתן להם סודם נתן לו סוד השלטון בעולם. הדמיון יצר עולם־פלאים מגי, אבל עולם זה כבול הוא להכרח. „חותם החיים" של מרודך טבעי, ככח המים להרוות את האדמה או ככח השמש לחמם ולהצמיח. יותר מזה: או חגורת החמדה של אפרודיטה הם דמיון. אבל פעולתם מדומה ככח הכרחי־ האלילות, למרות אפיה המגי־הדמיוני, תפסה והביעה על פי דרכה את האידיאה,

---

151 איליאס כ"ב, 209—213.

152 הגינזא הימני, לידזברסקי (עיין למעלה), ספר ג', ע' 88 ואילך; ספר ה', 152 ואילך.

153 שם, ספר ה', ע' 158 ואילך, 161, 169, 172.

154 Nihongi הנ"ל, סעיפים 12—13; 37 ואילך.

155 עיין ספרו של Spence הנ"ל, ע' 58 ואילך.

156 עיין ספרו של Preuss הנ"ל, ספור 2, 103 ואילך.

157 עיין למעלה, ע' 325.

שחוקיות קבועה שלטת בעולם, שגם האלים נכנעים לה או מגשמים אותה. היא העמידה מעל לאלים כח עליון המנהיג את העולם: הוא הגורל או האננקה (ההכרח).

האידיאה הזאת של ההכרח החוקי העליון היא המונחת סוף סוף ביסודה של ה„מיתולוגיה האסטרלית" של הבבלים, של האסטרולוגיה הכשדית, שפשטה בכל העולם האלילי, כמו שנראה עוד להלן. האסטרולוגיה עומדת בין תחומי המגיה והמדע, וגם היא יכולה לשמש סמל נאמן לאלילות. גם אצל ההודים אנו מוצאים את מושג ההכרח העליון: הרִיטָה, סדר־הכחות העולמי, המערכה, שבה ערוכות כל התופעות. קבע ההתרחשות העולמית הוא ריטה. בריטה זורמים הנהרות, בכחה העלו האבות את השמש, בה רץ גלגל הזמנים, ממנה נולד אגני. האדם הישר הוא ההוגה בריטה. ריטה היא גם פעולת־הפולחן הנכונה. האלים הם מגשימי הריטה. הם נקראים לפרקים אדוני הריטה, אבל הם גם עבדי הריטה, שומריה, בני ביתה וכו׳[158]. את המושג הזה סמנו הפרסים בשם אַשה[159]. אצל היונים הכח העליון המושל בעולם היא האננקה או המוירה — הגורל. האלים נחשבים, אמנם, לקובעי גורל העולם, אבל בעצם אינם אלא ממלאי גזרותיה של האננקה[160]. תטיס נבאה לאכילס, שנגזר עליו למות מיד אחרי הקטור[161], אבל הגזרה אינה גזרת זיאוס. זיאוס שוקל את גורלות אכילס והקטור במאזנים, כדי לדעת מה נגזר עליהם[162]. האננקה מושלת גם באלים. מעבר לשלטון מאורנוס לקרונוס, מקרונוס לזיאוס נגזר בגזרת הגורל, והאלים לא יכלו להעביר את הגזרה. קרונוס בולע את ילדיו, כדי שבנו לא יורידנו מכסאו[163]. על תטיס נגזר, שתלד בן גדול מאביו. האלים מוכרחים להשיא אותה לבן תמותה, לפֶלאוס (אבי אכילס), כדי שלא יולד אל חדש, שיוריד את האלים מכסאם. אורנוס וגיה, האלים הקדמונים, מודיעים לזיאוס,

158 Oldenberg, Die Rel. des Veda, ע׳ 194 ואילך; Max Müller, Origin and Growth of Religion, ע׳ 229 ואילך.

159 Darmesteter, Ormazd et Ahriman, ע׳ 7 ואילך.

160 היונים אוהבים לשתף את האלים לגורל: הגורל וכעס הרה הכריעו את הרקלס (איליאס י״ח, 119). בגזרת האל והגורל ימות אכילס אחרי שיהרוג את הקטור (שם י״ט, 410). זיאוס מצוה לאלים לצאת למערכה, כדי לעצור בעד אכילס, שלא יחריב את טרויה לפני הזמן, שנקבע על ידי הגורל (שם כ׳, 30). לזה חושש גם אפולון (כ״א, 516). הברית עם האריניות הרודפות את אורסטס נכרתה ברצון זיאוס ובהחלטת הגורל (איסכילוס, אבמנידות, 1045). הגורל וזיאוס היו מגן להרקלס (אבריפידס, הרקלס המשתולל, 827—829). מצות אפולון לאורסטס (להרוג את אמו) היא גם מצות הגורל (איסכילוס, המנסכות, 911). על אורסטס יהיה להשמע בעתיד לא לאפולון אלא לזיאוס והגורל (אבריפידס, אלקטרה, 1248). וכן הרבה. ועיין עוד על זה להלן.

161 איליאס י״ח, 96.

162 שם כ״ב, 209—213.

163 הסיוד, תיאוגוניה, 463 ואילך.

האל המושל בעולם, שמטיס עתידה בגזרת הגורל ללדת ילדים חכמים; הבן, שתלד לו אחרי אתונה, ימשול באלים ובאדם. זיאוס בולע את מטיס, כדי לקדם את פני הרעה[164]. במוטיוים מיתולוגיים אלה השתמש איסכילוס: פרומתיאוס מאיים על זיאוס, שבנו, שיהיה גבור ממנו, יירש את כסאו בגזרת האננקה. כי האננקה חזקה מן האלים[165]. הרומיים קראו לגורל עליון זה פטום. אצל הסינים אנו מוצאים גם כן מושג של סדר עולם קבוע ועליון: טְיֶין מינג (סדר השמים). וכן אצל המונגולים ואצל הצ׳ובשים[166].

בהשקפה יסודית זו של ההכרח או של ההכרח החוקי השולט בעולם ובאלים כרוכה הדעה ע״ד שעבוד העולם והאלים לסדרי זמנים ותקופות. ההתהוות, הפריה, הגדול, יום ולילה, קיץ וחורף וכו׳ וכו׳ נתונים בחבלי הכרח הזמנים. וכן גם ההויה כולה עם האלהי אשר בה. הבבלים האמינו, כנראה, שמועד של שנה קוסמית נקבע לעולם. תולדות העולם עוברות במסגרת של תקופות, מעין תקופות השנה. בסוף השנה העולמית יבוא חורבן לעולם[167]. ההודים הבחינו (בספרות האפית) ארבע תקופות בתולדות העולם. בסוף התקופה הרביעית יבוא חורבן לעולם, גם האלים יחזרו לתוהו ובוהו, ואחר כך יברא עולם חדש[168]. לפי אמונות הפרסים יהיה העולם קיים י״ב אלפים שנה. אהורמיז פותר לזרתושטרה חלום

---

164 שם, 887 ואילך. (נוסח אחר במקצת אצל אפולודור I, 2, 1). הסיוד אינו מזכיר כאן לא את המוירות, אלילות הגורל, ואף לא את האננקה. הוא אומר סתם: εἵμαρτο — נגזר. האידיאה האלילית של ההכרח הסתמי, הבלתי־אלהי, הובעה כאן בבהירות נפלאה. הסיוד גם מבחין בפירוש בין חוקי הכל νόμοι πάντων ובין דרכי (או טבעי) האלים (ἤθεα ἀθανάτων), שם, 66.

165 איסכילוס, פרומתיאוס, 755 ואילך, 907 ואילך. שום אל לא יוכל להתגבר על האננקה וגם זיאוס לא יעשה דבר בלעדיה (אבריפידס, אלקסטיס, 962 ואילך; איפיגניה בטברים, 1486). דיוניסוס יצא מירך זיאוס בשעה הקבועה על ידי הגורל (אבריפידס, בכנטיות, 99—100). הוא אינו חושש לאיומי פנתיאוס, כי מה שלא מנה לו הגורל לא יקרה לו (שם, 515—516). יש „חוק עולמים״, שגם האלים אינם רשאים להפירו (איסכילוס, אבמנידות, 234, 335, 392, 838 ואילך). אבל האלים יכולים לדחות את גזרות הגורל, עיין הרודוטוס א, צ״א; ג, מ״ג, ס״ג ואילך; ט, ט״ז. והשוה עוד להלן. — קרובה לזה היא האמונה, שהאלים נשבעים בסטיגס, שמוראו עליהם (למשל: איליאס י״ה, 271; ט״ז, 37 ועוד; תיאוגוניה, 775 ואילך, אבל השוה שם, 400).

166 עיין Holmberg בספרו הנ״ל, ע׳ 393. הולמברג סבור, שמקור האמונה הזאת היא האמונה הבבלית בהשפעת צבא השמים על גורל העולם. אבל ביון, למשל, אין לאמונה הזאת כל יחס לאסטרולוגיה. באמת אין זו אלא השקפה המושרשת בעצם יסודה של האלילות, והיא נולדה אצל עמים אליליים שונים בלי השפעה הדדית.

167 עיין: Zimmern, KAT 3, ע׳ 332 ואילך, 538; Meissner, Babylonien und Assyrien, ח״ב, ע׳ 117—118; Jeremias, Handbuch der altoriental. Geisteskultur, ע׳ 193 ואילך.

168 עיין Keith, בספרו הנ״ל, ע׳ 103 ואילך.

ומגלה לו, שארבע תקופות, כל אחת בת ג׳ אלפים שנה, תעבורנה על העולם[169]. גאולת העולם תבוא במועדה הקבוע, אחרי שיולדו שלשת הגואלים מזרעו של זרתושטרה המשומר בים קַסַבָה, כל אחד מהם בסוף כל אלף ואלף משלשת האלפים האחרונים[170]. אלף שנים נסך צרון נסכים עד שנולדו לו אהורמיז ואהורמין[171]. בסוף תשעת אלפים שנה יוכל אהורמיז לנצח את אהורמין. שלשים שנה נקבעו לגיומרד בראשית הבריאה, ולפני הזמן הקצוב הזה לא יכול הרוח הרע להמיתו[172]. אור בן רוחא נולד אחרי ע״ב אלף רבבות שנים וי״א יום של הריון. וכשנולד היה דומה לתולע קטן. היביל זיוא ממתין עד שיגדל ויהיה לענק, ורק אחר כך הוא מנצחו[173]. גם היונים והרומיים הבחינו ארבע תקופות בתולדות העולם[174]. ע״ד חורבן העולם והאלים באחרית הימים ספרו גם הגרמנים. במלחמת אלים אחרונה יאבדו האלים, עץ העולם ישרף, האדמה תשקע בים, הכוכבים יפלו מן השמים. ראשית הקץ הוא מות בלדר. את כל זה ראתה הוֹלה בחזון, כל זה נודע לאודין בקסמו לפני ראש מימיר[175]. גורל הוא שהוטל על האלים.

ברור, שמחזורי־זמנים וקבעי־זמנים אלה אינם קבועים ב ר צ ו ן האלהות. הם מסגרת־הכרח, תנאים „טבעיים״ להתרחשות העולם, שהאלים כפופים להם ואינם יכולים לשנותם. גם גורלם הם יחתך במועד הקבוע. בנוסח האמונה, שמוסר סנקה בשם ברוזוס (ושמצינו דוגמתה אצל סופרים קלסיים אחרים), דבר זה ברור ביותר: חורבן העולם יבוא מתוך מעמד מסויים של ה מ ז ל ו ת, שיגרום למבול של אש או למבול של מים[176]. האלילות מתקרבת כאן לתפיסה מדעית־מתמטית של העולם.

ה כ מ ת א ל י ם

להשקפה זו של האלילות על האלהות ומקומה במערכת ההויה מתאימה השקפתה על ח כ מ ת האלים.

החכמה האלהית לפי האלילות אינה ידיעת־עצמה של האלהות, ידיעת ר צ ו נ ה והמתהוה מסבת רצונה בעולם התלוי בה, אלא — ידיעת ה ה ו י ה, סגולותיה, כחותיה, קסמיה, חוקיה. החכמה האלהית לפי האלילות יש לה נשוא חיצוני: ההויה, שהאלהות היא רק חלק ממנה. את כשרון החכמה נחל האל מן הזרע, שממנו נולד, כשם שנחל ממנו שאר סגולותיו האלהיות, או מאיזה חומר מגי, שעלה בחלקו. מפני זה אין ההכמה מדה מהותית לאל באשר הוא אל, אלא היא סגולה מיוחדת לאלים מסוימים. האלילות יודעת אלים־חכמים, שהחכמה סגולתם

169 עיין רייצנשטיין־שדר בספרם הנ״ל, ע׳ 45.

170 עיין דרמשטטר Zend-Avesta, ע׳ LX ואילך.

171 בר חוני אצל Pognon בספרו הנ״ל.

172 רייצנשטיין־שדר שם, ע׳ 220 ואילך.

173 הגינזא הימני, ספר ה׳, קטע א׳ (לידזברסקי, ע׳ 167 ואילך).

174 הסיוד, מעשים וימים, 109 ואילך; אובידיוס, ספר התמורות, א׳, 89 ואילך.

175 Völuspa, אדה של וולצוגן, ע׳ 144 ואילך.

176 Seneca, Natur. Questiones XXVI, 6; עיין ירמיאס, Handbuch הנ״ל, ע׳ 193 ואילך.

ואומנותם, והם יודעי קסם ורפואה או חכמי חרשים. והחכמה אינה דוקא נחלת האל היוצר או האל השליט בעולם, אלא נחלת אחד או אחדים מן האלים.

במצרים נחשב תוֹת לאלהי החכמה והקסם. תות המציא את הלשון ואת הכתב. הוא יודע חשבון. והוא שלמד את האלים ואת האדם את קביעת הזמנים והמועדים. תות הוא סופרם של האלים. רע עצמו זקוק לו: הוא קורא עליו את ספר־הכשפים (ספר פרת השמים) לשמירה ולרפואה[177]. קוסמת גדולה וחכמה היא גם איזיס, „היודעת כל אשר בשמים ובארץ". היא מערימה על רע ומכריחה אותו לגלות לה את שמו הנסתר[178]. אהורמיז מרמה את אהורמין ומפתהו לדחות את המלחמה, מפני שהוא יודע בחכמתו „סוד", שלא נודע לאהורמין. בטוי אָפיני לתלות האלהות בחומר היא האידיאה האלילית, שהמים הם מקור החכמה. אֶאָה, אלהי הים, הוא גם אלהי החכמה. אאה יודע קסם. בחכמתו נצח את אפסו. הוא רב העצה והמזימה, ובו מתיעץ מרודך תמיד. לפי ספורו של ברוזוס למד אאה (או אוֹאַנֶס, שהופיע מן הים) את בני האדם מלאכה ואומנות, המציא את הכתב ואת החכמות ולמד אותם לבני האדם[179]. גם מרודך בן אאה נחשב ל„חכם האלים". נינה בתו יודעת לפתור חלומות[180]. גם במיתולוגיה היונית נחשבים אלהי המים לחכמים: מטיס, תטיס, נראוס ובנותיו (הנראידות), פרוטאוס הם אלהי המים וגם אלהי החכמה והנבואה והחוקים. פרומיתיאוס הערום וחכם החרשים הוא בן אחת מבנות המים[181]. גם הפיסטוס, האל האמן, נתחנך, לפי אגדה אחת, על ידי תטיס ואֶברינוֹמה, אלילות הים. לאלהי בבל יש אמנים, חכמי חרשים. נינילדוננגרגיד הוא „החרש הגדול של אנו", נושא קרדום של זהב ועושה, כנראה, כלים לאלים. גושקינבנדה הוא „הצורף האלהי", „בורא אל ואדם". באוקינוס יש „שבעה נסיכים", הם ה„פורדו הטהורים", בעלי חכמה עליונה, חכמים, כנראה, כאאה עצמו, אלהי המים[182]. אאה מלמד את מרודך רפואה ולחש[183].

---

177 עיין: Erman, Rel. d.Aegyp. ע׳ 13—14, 178; Roeder, Urkunden, ע׳ 148.

178 Roeder, Urkunden, ע׳ 138 ואילך.

179 בכרוניקה של אייסביוס, ספר א׳.

180 צילינדר של גודיאה 1, 1, שורה 24 ואילך; 2, שורה 17; 4, שורה 12—13 (Witzel, Der Gudea-Zylinder A (1922); ועיין מייסנר, ספרו הנ״ל, ח״ב, ע׳ 18.

181 לפי הסיוד, תיאוגוניה 510, הוא בן קלימנה. לפי איסכילוס, פרומיתיאוס, 209, 874, הוא בן תמיס (אמנם, הוא מזהה אותה שם עם גיה).

182 אגדת אירה, עיין גרסמן, Texte2, ע׳ 218. השוה: „ניגזרים הצורף הגדול של אנו", ירמיאס, ATAO3, ע׳ 84.

183 הנוסחה הקבועה של הלחש על החולה כוללת ספור, שמרודך עלה אל אאה לשאול מה לעשות לחולה, ואאה מלמד אותו. עיין: Zimmern, Beiträge zur Kenntnis d. babyl. Rel. (1901), לוחות ההשבעה „שורפו", טבלה ט״ז ואילך; Thompson, The Devils and Evil Spirits in Babylonia, Vol. II, Fever Sickness etc. בכמה מקומות, ביחוד טבלה K. השוה להלן.

כמו כן אתה מוצא, שהאלים לומדים חכמה. גיה מלמדת את קרונוס כל מיני תחבולות[184]. אפולון לומד חכמת הנחש אצל פן. אפולון מלמד את נחש הגורלות להרמס[185]. אודין הגרמני לומד את חכמת הרונות אחרי שנפל מעץ העולם. הוא לומד חכמה אצל מימיר[186]. איזנמי ואיזנגי, האלים היפנים יוצרי העולם, אחרי שנודע להם, שהם זכר ונקבה, אינם יודעים את סוד הזווג. צפור הנחל מחכמת אותם[187]. וכן יש, שאלים פשוטים או אף בני אדם עולים בחכמה על האלים היוצרים והמושלים. כשגזל צו את „לוחות הגורל״ מאת אליל לא ידעו האלים מה לעשות. לוגל־בנדה (שנמנה בין מלכי ארך) מוציא אותם מידי צו בערמה, כנראה, על ידי זה שהוא משכר אותו במשתה[188]. הרישי אינם נחשבים אצל ההודים לאלים, אבל הם חכמי האלים ומעלתם גדולה ממעלת האלים. טבסטר, אבי אינדרה ואגני, הוא אל אמן, שעשה את כוס האלים. אבל שלשת הרבהו, האמנים הגדולים, עולים עליו: מן הכוס עשו ארבע כוסות; טבסטר התבייש והתחבא בין הנשים. הרבהו עשו את סוסי אינדרה, את מרכבת האסווין, את הפרה רבת הדמויות של ברהספטי[189]. הקוסם אושנה מחזק את אינדרה בשקוייו ומחשל נשק בשבילו[190]. הין וכשר־חסס הם האלים האמנים של הפנתיאון הכנעני. כשר־חסס בונה היכל לאליאין־בעל[191]. זיאוס מתפלא למראה האמנות הרבה, שגלה הפיסטוס במעשה המגן של הרקלס[192]. בלי ערמת פרומיתיאוס לא היו זיאוס וחבריו יכולים לנצח את הטיטנים[193]. את הברק ואת הרעם, שבהם זיאוס מושל בעולם ובאלים, אין הוא יודע לעשות בעצמו: הקיקלופים, בני תמותה, עושים אותם בשבילו או בני אורנוס נתנו אותם לו במתנה[194]. לא זיאוס אלא מטיס היא „חכמה מכל האלים ובני האדם״. זיאוס „בולע״ אותה, כדי שחכמתה תהיה בקרבו[195]. אגדה זו היא סמל יפה מאין כמותו

---

184 הסיוד, תיאוגוניה, 175.

185 אפולודור I, 4, 1; III, 10, 2.

186 Havamal, 139—165 (Die Edda של וולצונג, ע׳ 181 ואילך; ועיין שם ע׳ 147).

187 עיין Nihongi הנ״ל, בראשיתו.

188 עיין האגדה על גזלת לוחות הגורל בידי צו: גרסמן Texte², ע׳ 141—143. לוגל בנדה משתמש, כנראה, גם בעזרת בת זוגו של צו.

189 עיין: ריגודה I, 71, 5, 8; IV, 18 (גלדנר הנ״ל); ועיין ספרו הנ״ל של Keith ע׳ 57; של Fausboll, ע׳ 144.

190 עיין Oldenberg הנ״ל, ע׳ 154.

191 עיין: Virolleaud, Un nouvel chant du poème d'Aleïn-Baal (Syria XIII, 1932), טור ה׳ ואילך וכן שם, ע׳ 115 ואילך; גינזבורג, תרביץ תרצ״ד, א׳, ע׳ 88 ואילך.

192 הסיוד, מגן הרקלס, 318.

193 איסכילוס, פרומיתיאוס, 214 ואילך.

194 הסיוד, תיאוגניה 139 ואילך; 501 ואילך.

195 שם, 886 ואילך.

למהותה של האלילות. בספרות ההרמטית והגנוסטית אנו מוצאים, שהרמס (תוס) ואוזיריס למדו חכמה מפי האל חנוב (חנום, חנופיס), הרמס לומד מפי ה„רוח הטוב" (או גם להפך), איזיס מלמדת חכמה את חור בנה, אבל היא גופה קונה את חכמתה מאל אחר בשכר דודיה[196].

האלים והעולם

מתוך ההשקפה היסודית של האלילות על הקשר הטבעי בין האלהות ובין ההויה הקודמת לה והעליונה עליה נובע ממילא, שאין גבול מסויים בין האלהות ובין עולם הדומם, הצומח והחי (בעלי החיים והאדם), שגם הוא חלק מאותה ההויה. שורש משותף לאלהות ולכל חזיונות הטבע במובן היותר רחב של המלה[197]. האידיאה הזאת נתבטאה בטויים שונים, מיתולוגיים ופולחניים.

האלילות לא קבעה תחום מצומצם בין הערצת הטבע עצמו ובין הערצת אלהי הטבע. הפרסים, הגרמנים וכן הרבה עמים אחרים עבדו לחזיונות הטבע עצמם. אבל העבודה הזאת נהפכה בהמשך הזמן לעבודת אלהי הטבע. אולם באמת היה המומנט הזה, האלהת חזיונות הטבע עצמם, תמיד מומנט מהותי באלילות, גם בדרגתה התיאיסטית מאחר שראתה את הטבע קשור קשר חיוני, אורגני באלהות. מבעד להערצת האלים, יצירי הדמיון המיתולוגי, מנצנצת תמיד הערצת הטבע עצמו. הטבע הוא גלוי חייו של האל, בו מתגלמים חייו, פעולתו, מותו, תקומתו וכו'. האדמה, השמש, הירח, המים, האש וכו' וכו' נעבדו באלילות תמיד, כשהם לעצמם, בבחינה זו או אחרת, גם בשעה שהדמיון המיתולוגי כבר יצר עולם מלא של אלים, שמשלו בכל אלה.

אולם האלילות מקדשת ומאליהה לא רק את חזיונות הטבע הגדולים (את השמש, את הירח וכו'), אלא גם עצמים חמריים שונים, המדומים כנושא כח אלהי. האלילות מאליהה בדרגה מסוימת פֶטישים שונים הנחשבים לטעוני „מנה" או למשכנות רוחות ואלים. עבודת אבנים קדושות היא יסוד חשוב של הדת האלילית. כמו כן יודעת האלילות עצים קדושים הנחשבים לנושאי כח אלהי. וכן היא מאליהה בעלי חיים מסוימים. בטוי אפיני לאידיאה ההיא אנו מוצאים בטוטמיזמוס (אף על פי שאין יסוד לחשוב את הטוטמיזמוס, כדעת חוקרים ידועים, לצורה ראשונית של הדת בכלל). האמונה הטוטמיסטית רואה עצמים חמריים ידועים, בעלי חיים או גם דברים שאין בהם רוח חיים, כנושאי כח „אלהי" או כמשכן לרוח או אל הקשורים קשר של יחש משפחתי לשבט או לבית אב אנושי. אמונה זו רואה איפוא את הישות האלהית כקשורה קשר־יחש בעולם הדומם והחי.

---

196 עיין: R. Reitzenstein, Poimandres (1904), ע' 117 ואילך, 125 ואילך, 135 ואילך, 141.

197 אידיאה נכונה זו היתה אחת האידיאות היסודיות של רוברטסון סמית, שעל ידה ביאר את הטוטמיזמוס, עיין ספרו Rel. of the Semites (1907), ע' 141 ואילך ועוד. אלא שהפריז בתורת הקרבן ה„תיאנתרופי".

אולם את האלהת הדומם והחי אנו מוצאים לא רק בדתות הטוטמיסטיות המובהקות אלא גם בדתות, שעלו למדרגה גבוהה יותר. במצרים רווחת היתה עבודת בעלי החי. את האלים תארו בדמות בעלי חי או בדמות בני אדם עם אברים של בעלי חי. קבעה לה מקום מיוחד עבודת השורים אפיס, מנביס והאיל של מנדס. האידיאה על דבר התלבשות האל בצורת בעל חי היא בכלל אידיאה רווחת באלילות, ובה קשורה גם האידיאה על דבר הולדת בעלי חי מן האלהות. באגדה ההודית לובש הפורושה צורות כל בעלי החי ומוליד באופן זה את בעלי החי למיניהם. ווישנו לובש צורת דוב ומעלה מקרקע האוקינוס את האדמה[198]. דמטר משתמטת מפוסיידון העוגב עליה ונהפכת לסוסה, פוסיידון נהפך לסוס ומזדווג אליה. היא יולדת לו את הסוס אֲריון[199]. זיאוס לובש צורת פר וחוטף את אירופה. לפי אגדה בבלית לבש אל הירח צורת פר ובא על פרתו[200]. מדמה של מדוזה נברא הסוס האלהי פֶגסוס. באגדות שבטי אוסטרליה ואמריקה האלים מופיעים בדמות חיות ועופות.

בזה כרוכה ביחוד האידיאה האלילית ע״ד קרבת גוף בין האלהות ובין האדם. כבר הזכרנו את האגדה הבבלית, שהאדם נברא מדם אל שנהרג, את האגדה ההודית, שבני האדם נבראו מגופו של הפורושה שהומת, ואת האגדה המכסיקנית, שהאדם נברא מדם אלים. השקפה רווחת היא אצל היונים, שהאדם קרוב לאלים ע״פ מוצאו ושאין גבול מצומצם ביניהם, אלא שהאלים הם בני אלמות ובני האדם הם בני תמותה[201]. לפי האמונה האלילית יש זווג מיני בין האלים והאלות ובין בני האדם ובנות האדם. לפי המסופר בשירת גילגמש השתוקקה עשתר לגילגמש, והוא מאס בה והזכיר לה מה שעשתה לאוהביה מבני האדם ומבעלי החי[202]. לפי נוסחה אחרת נחשב גילגמש, כנראה, לבעלה של עשתר, ומטה היתה לו במקדשה[203]. מימי קדם נחשבו מלכי שנער ואכד לבעלי עשתר־ננאי, ועוד אנטיוכוס אפיפנס הלך לעילם, כדי לשאת את ננאי לאשה במקדשה (ולקחת את אוצרותיה בנדוניה) לפי ספורו של הרודוט היתה אשה־כהנת מיועדת לבל במקדשו במגדל בבל, שהיתה ישנה שם בלילות. מנהג כזה היה קיים, לדבריו,

---

198 ע״ד אגדה זו ונוסחאותיה השונות עיין: Hertel, Himmelstore im Veda und Avesta (1923), ע׳ 23 ואילך.

199 פבסניאס VIII, 25, 4—10.

200 Meissner, Babl. u. Assyr, II, ע׳ 437, הערה 14.

201 מקרקע אחת צמחו האלים ובני האדם, אומר הסיוד (Erga, 108). וכן פינדר, Nemea, VI פתיחת השיר, ואחרים. עיין גם: Hermetis Trismegisti Poemander (הוצאת Parthey) סוף פרק י׳ (Κλείς): האדם הוא אל בן תמותה עלי אדמות, האל שבשמים הוא אדם בן אלמות.

202 שירת גילגמש, לוח ו׳.

203 שם, לוח ב׳, (גרסמן, Texte 2, ע׳ 156), שורות 44—45. וביחוד הנוסח הבבלי, גרסמן, שם, ע׳ 188, שורה 154, וע׳ 189, שורות 189—192.

204 עיין: Gressmann, Der Messias (1929), ע׳ 33—34.

במקדש זיאוס (אמון) בתבי ובפטרה שבליקיה[205]. במלכות החדשה של מצרים היו לאמון כהנות, שנחשבו לנשיו ולפילגשיו, ולפי ספורו של אסטרבון היו נוהגים לקדש לו נערה בתולה, שהיתה מופקרת לזנות במשך חודש ימים[206]. נימוסי פולחן הקשורים בחגיגת נישואי אלים עם בנות האדם אנו מוצאים אצל עמים רבים. באתונה חגגו בכל שנה את חתונת דיוניסוס עם „המלכה" מבנות העיר. לפריקו (או פריי) הגרמני היתה בשוודיה כהנת, שנחשבה לאשתו. בכל שנה היו מוליכים את פסלו במרכבה ממקום למקום בלוית אשתו הכהנת כדי להפרות את האדמה. קיבלה, ה„אם הגדולה" הפריגית, היתה נעבדת על ידי כהנים, שהיו מסרסים את עצמם, כמעשה אַטיס, כנראה, כדי להפרותה. בפולחן של העמים נמוכי התרבות על פני כל האדמה אנו מוצאים את המנהג להשיא את האלים אשה מבנות האדם[207].— האגדה האלילית שמה בין האלים ובין בני האדם את ההרואים או „הגבורים אנשי השם", שהם חצי־אלים או שנולדו מהתערבות האלים בבני האדם: תמוז, גילגמש, אדפה, אתנה, מנו, קרישנה, דיוניסוס, הרקלס וכו' וכו'. האגדה היונית והרומית ידעה ביחוד לספר הרבה ע"ד הזדווגות אלים ואלות עם בני האדם ובנות האדם.

כמו כן אנו מוצאים בעולם האלילי את האמונה במוצא עמים או משפחות מזרע האלים. אצל כמה וכמה משבטי הפראים אנו מוצאים את האמונה, שאבי השבט הוא אל או בן־אל. הגרמנים חשבו את עצמם לבני אל, שיצא מן האדמה[208]. הגליים חשבו את עצמם לצאצאי האל דיס פטר[209]. שבטי ערב התיחסו על האלים[210]. משפחות האצילים ביון וברומא התיחשו על האלים. מלכי צור ומשפחות אצילי קרת־חדשת התיחשו על בעל של צור[211]. מנו, האדם הראשון ההודי, נחשב לבן אלהי השמש. ביחוד רווחת האמונה במוצאם האלהי של המלכים. מלכי סין, יפן, לוד, אוגנדה ועוד ועוד חשבו את עצמם לצאצאי אלים. וכן, כנראה, גם מלכי ארם ודרום ערב[212]. באידיאות אלה מושרשת האמונה האלילית, שהיתה רווחת

---

205 הרודוט I, 181—182. עד היכן היו אמונות כאלו רווחות בעם יש ללמוד מן הספור המובא אצל פלביוס, קדמוניות יח, ג', ה, ע"ד האשה הרומית, שאוהבה חלל את כבודה במקדש איזיס בעזרת הכהנים, שפתוה, שהאל אנובים חשק בה. רווחים היו גם ספורים ע"ד הרואים, שבאו אל בנות האדם והולידו בנים. באמונות אלו השתמשו רמאים. עיין: Rohde, Psyche (1925), I, ע' 196, הערה 7.

206 עיין: Erman ,Die aegyp. Rel.; Strabo XVII, 46, ע' 241 ואילך.

207 עיין: Frazer, The Golden Bough: The Magic Art, כרך II, פרק XII, § 2, ע' 129 ואילך; הנ"ל, Adonis Attis Osiris, ע' 50 ואילך.

208 Tacitus, Germania, פרק ב'.

209 Caesar, De bell. gall., ו', 18.

210 עיין: Nielsen, Der sabaeische Gott Ilmukah (1910), ע' 69—70; ib., Handbuch d. altarabischen Altertumskunde (1922), ע' 214 ואילך, 234 ואילך.

211 Silius Italicus, Punica I, 85—90; Virgilius, Aeneis I, 729—730.

212 עיין: Smith, Rel. of the Sem., ע' 44—45; Gressmann, Der Messias, ע' 34.

ביחוד במצרים ושאנו מוצאים אותה גם במקומות אחרים, שהמלכים המושלים נולדו מזרע אל, שפקד את אמם. במצרים אנו מוצאים לא רק את האמונה הכללית, שבית המלכים הוא מזרע רע, אלא גם את האמונה, שהאל בא אל המלכה בדמות בעלה המלך ומוליד את יורש הכסא[213]. גם מלכי בבל ואשור חשבו את עצמם לבני אלים[214].

ממקור זה נובעת גם אמונת האלילות ב א פ ו ת י א ו ז ה — באפשרות, שנתנה לאדם להגיע למעלת אל, להיות „אלהים״. אמונה זו היא אחד מגופי האלילות, והיא מופיעה בצורות שונות. בבחינה פולחנית האלילות יודעת עבודת בני אדם בתור אלהים, ובבחינה אֶסכטולוגית היא יודעת את עלית האדם מדרגת ההויה האנושית, הוית בן־תמותה, לדרגת הויה אלהית־נצחית, בחברת האלים, או אפילו לדרגה גבוהה מדרגת האלים.

תמוז, לוגל־בנדה, גלגמש הם בני אדם, שנעשו אלים ונעבדו כאלים. הם נמנו שלשתם ברשימת מלכי בבל האגדיים. בשירת גלגמש גלגמש הוא אדם. הוא הולך לאתנפשתים לבקש ממנו עצה איך להמלט מן המות, ואינו מצליח. אבל גלגמש נחשב גם לאל: הוא „שופט האנונכי״, אדון השאול, הבוחן ושופט

---

213 עיין הספור ע״ד הולדת המלכה חתשפסות עם הציורים, שנמצאו במקדש דיר אל בחרי; Ed. Naville, Deir-el-Bahari, לוחות מ״ו—נ״ה, ועיין שם ע׳ 14 ע״ד ציורים דומים לאלו במקדש אחרים; ועיין Le Page Renouf, Rel. of Ancient Egypt (1880), ע׳ 169—170; Breasted, Ancient Records of Egypt (1906), כרך ב׳, § 187 ואילך; ארמן Rel., ע׳ 48 ואילך; Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums, מהדורה ב׳ (1928), כרך ב׳, ספר א׳, ע׳ 113; Gressmann, Der Messias, ע׳ 29—30. והשוה גם הספור העממי שבפפירוס וסטקר: אשת הכהן הרה לרע ויולדת את שלשת המלכים הראשונים של השושלת החמישית, עיין: גרסמן, Texte², ע׳ 66 ואילך; Flinders Petrie, Egyptian Tales (1918), חלק א׳, ע׳ 32 ואילך.

214 תמוז, לוגלבנדה וגלגמש, בני האלים הם מלכים, שמלכו בבד־טיבירה (תמוז הרועה) ובארך (לוגל בנדה, תמוז הדיג וגילגמש), עיין מייסנר, Babyl. II ע׳ 24, 29—30, 440, 441. מלכי בבל ואשור חשבו את עצמם מימי קדם לבני האלה־האם; נינחרזג א׳ עשתר מיניקות אותם „חלב חיים״, עיין צימרן KAT³, ע׳ 379; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (1905) I, ע׳ 170; K B, כרך VI, 2, ע׳ 138 ואילך; Zimmern, König Lipit-Istars Vergöttlichung (1916); M. Witzel, Perlen sumerischer Poesie (Keilischriftl. Studien, 5; 1925), ע׳ 65 ואילך; Gressmann, Der Messias, ע׳ 30—31. לדעת בובר (Buber, Königtum Gottes, 1932, ע׳ 53) נחשבו מלכי בבל לא לבני אלים ממש אלא לבנים מאומצים לאלים, מאחר שבבל היתה המלכות קדושה ולא המלך. השוה: Baudissin, Kyrios, III, ע׳ 636, 638; גרסמן, שם. אבל הציור ע״ד היניקה מחלב האלה כולל בבל זאת גם קרבה גופנית. גם במצרים אנו מוצאים ציור זה: בסוף נימוס ההכתרה פרעה יונק משדי איזיס, עיין: A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (1902), ע׳ 23.

„כאלהים״[215]. לאתנפשתים, לאנמדורנכי נתנו חיי עולם בחברת האלים. הבבלים והאשורים הקדמונים חשבו את מלכיהם לאלהים ונתנו להם כבוד אלהים: הקימו להם פסילים והקריבו להם קרבנות וחגגו חגים לכבודם, בחייהם ובמותם[216]. האלהת המלכים מפותחת היתה ביחוד במצרים. פרעה מתואר תמיד בתואר „האל הטוב״ או „האל הגדול״. מלכי מצרים בנו להם מקדשים, ובמקומות שונים עבדו להם כלאלהי הארץ. השקפה זו על דבר מעלתו האלהית של המלך נשארה קיימת ועומדת גם בדתו של המתקן הגדול אכנאתון[217]. המלך המת נעשה אל. הוא תות או שו, הוא בן רע, הוא אפילו גדול מרע[218]. השקפות כאלה על המלך אנו מוצאים גם אצל בני חת[219], אצל שבטי ערב, אצל הארמיים[220] ואצל הצידונים[221].

עבודת מלכים ואנשי־שם אנו מוצאים ביון, בכל העולם ההלניסטי וברומא. ביון עבדו לא רק לאנשי־שם אגדיים, שנעשו אלים או הֶרואים, אלא גם לאישים היסטוריים. ליזנדרוס נעבד בסמוס כאל — במזבחות, בקרבנות ובשירה. את פני דיון קבלו בסירקוס בשנת 357 בעבודת אלהים. פיליפוס, אבי אלכסנדר מוקדון, צוה לשאת את פסלו בתהלוכה עם פסלי האלים. לאלכסנדר נתן בחייו ובמותו כבוד אלהים. הוא נחשב לבן אמון או לבן זיאוס. באלכסנדריה של מצרים נעבד כאלהי המקום, ועבודתו היתה קיימת עד נצחון הנצרות. אפולוניוס מטיאנה נעבד כאל, וקרקלה בנה לו מקדש. את הומרוס עבדו באלכסנדריה. מלכי בית ססן ומלכי בית ארסק, שהיו מאמיני זרתושטרה, כנו את עצמם בתואר אלהים. מן היונים קבלו הרומיים את האלהת המלכים. במלכות רומא נשתרשה עבודת המלכים ביחוד

---

215 Tallqvist, Die assyr. Beschwörungsserie Maqlû, לוח א׳, שורה 38 וההערה לשורה זו (ע׳ 120); ירמיאס, Handbuch הנ״ל, ע׳ 174; מייסנר, Babyl. II, ע׳ 29—30.

216 צימרן, KAT3, ע׳ 639 ואילך; מייסנר, שם, I, ע׳ 46 ואילך; II, ע׳ 50, 94; ירמיאס, שם ע׳ 173 ואילך; אד. מייאר, Geschichte הנ״ל, כרך א׳, ע׳ 402; ביחוד: גרסמן, Der Messias. ע׳ 40—41.

217 מייאר, שם, כרך ב׳, ספר א׳, ע׳ 142, 329, 387.

218 ארמן, שם, ע׳ 106; לפרעה נתן לפרקים אפילו מקום במיתוס: שם, ע׳ 64; האלים מקריבים לפני צלמו, לו השמים והארץ: Le Page Renouf, שם; ועיין: Foucart, Histoire des Religions (1912), ע׳ 181 ואילך. Müller, Mythol. of All Races: Egyptian, ע׳ 202—203; גרסמן, Der Messias, ע׳ 59.

219 מייאר, שם ע׳ 512; גרסמן, שם, ע׳ 41.

220 גרסמן, שם ע׳ 41—42, ביחוד ע׳ 42, הערה 2, ע״ד פלביוס, קדמוניות ט, ד׳, ג, נגד בוידיסין.

221 עיין יחז׳ כ״ח, ב, ו, ט ואילך. ועיין גם על פרעה: שם כ״ט, ג; על בבל: יש׳ י״ד, יג—יד; על מדי: דנ׳ ו׳, ח ואילך.

מימי יוליוס קיסר[222]. האלהת נשיאים ומלכים רווחת בין שבטי הפראים[223].

בבחינה אסכטולוגית שאפה האלילות, ביחוד בעבודת המיסטריות, להעלות את האדם אחרי מותו למעלת אלהות, לעשותו „אלהים". רעיון זה הוא יסוד פולחן אוזיריס במצרים: המת נעשה בכח נימוסי החנוטים ובכח לחשים וכשפים מסויימים הוא עצמו „אוזיריס". המת שוכן עם האלים, אוכל ממזונם, הוא עצמו אל. עבודה מיסטרית, שתכליתה היתה להאליה את האדם, היתה קיימת אולי כבר בבבל. אתנפשתים, שנעשה „כאלוהים", היה האידיאל. השאיפה להדמות לו היא הפועמת בשירת גלגמש. השאיפה לאפותיאוזה פעלה אולי גם בעבודת תמוז ועשתר[224]. מכל מקום בעבודת המיסטריות, שבאה ליון מן החוץ ושהתפשטה אחר כך בעולם ההלני וניזונה מן האמונה המצרית, היתה השאיפה הזאת עיקר ויסוד. תכלית ה„קידושים" וכן גם תכלית העבודה הבכחית או הדיוניסית לצורותיה השונות היתה ההתדבקות באלהות, ההתמלאות ברוח האלהות, החיים באלהות, ה„אֶנתוזיאזמוס"[225]. הפולחן האורפי הבטיח למתקדש לשחרר את נפשו מכלא החומר, להעלותו לעולם עליון, אלהי ואולי גם לעשותו כאלהים[226]. בכל אופן שאפו לכך עבודות המיסטריות, שמוצאן היה מן המזרח, וכן המיסטריות הגנוסטיות. המיסטס המשתתף בעבודה המיסטרית של אטיס נעשה אהובה של האלה הגדולה ועולה למדרגת אל. עובדי איזיס וסרפיס נעשים אלים[227]. וכן בגנוזיס. הגנוזיס

---

222 עיין: Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (1912), ע׳ 123 ואילך; Rohde, Psyche I, ע׳ 182 ואילך, ביחוד II, ע׳ 356 ואילך, 374 ואילך; Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (1898), ע׳ 124 ואילך. Reitzenstein, Poimandres, ע׳ 176 ואילך; 309 ואילך; Cumont, Études Syriennes (1917) ע׳ 36 ואילך, ביחוד ע׳ 72 ואילך; Bevan אצל הסטינגס: Hastings, Encycl. of Relig. and Ethics, ערך Deification. היונים יחסו בטעות את עבודת המלכים גם לפרסים הקדמונים. הפרסים קבלוה בזמן מאוחר תחת השפעת התרבות ההלנית. (גם הספור בדנ׳ ו׳, ח ואילך משקף זמן מאוחר). השוה: Gressmann Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter (1930), ע׳ 141 ואילך.

223 Frazer, The Magic Art (1917), ח״א, ע׳ 396 ואילך; הנ״ל The Dying God (1923), ע׳ 9 ואילך, וכן בהרבה מקומות בשאר חלקי ספרו Golden Bough.

224 עיין ירמיאס Handbuch, הנ״ל ע׳ 327 ואילך.

225 Rohde, Psyche, חלק ב׳, ע׳ 36, 62 ועוד.

226 שם, ע׳ 103 ואילך, ביחוד ע׳ 130.

227 עיין: Cumont, Les religions orientales dans le Paganisme Romain (1929), ע׳ 12, 56; הנ״ל, After Life in Roman Paganism (1922), עמוד 118 ואילך; Gressmann Die orientalischen Religionen im hell. röm. Zeitalter, ע׳ 105 ואילך; Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1920), ע׳ 7 ואילך. לדעת רייצנשטיין היתה האידיאה היסודית של המיסטריות המצריות,

השלמה מצרפת את האדם לאלהים ועושה אותם ישות אחת. אפותיאוזיס, עליה לדרגת האלהות — זהו השכר, שהמיסטריות הגנוסטיות מבטיחות למקודשיהן[228]. ובעצם יש להשקפות אלה שורש עמוק גם בפילוסופיה האלילית. כי סוף סוף זוהי התכלית שקובע גם אפלטון לחיים הפילוסופיים: התפשטות הגשמיות, עלית הנפש למרומים, מקום חייהן של הישויות האלהיות.

כליל האלילות

תכונתה של האלילות נתבטאה אולי בצורה מובהקת ביותר באמונות הודו — בברהמניזמוס וביחוד בבודיזמוס שנולד על ברכיו. בבהירות יתרה נתבטאה כאן האידיאה, שהאלהי קבוע במסגרת הויה עליונה עליו ומשועבד למערכת כחות וחוקים נצחיים. וכן גם האידיאה על דבר הקשר הטבעי־הפיסי בין האלהות ובין העולם. כמו כן לבשה כאן האידיאה האלילית של האפותיאוזה צורה מובהקת ואפינית ביותר.

התכונה האלילית נתבטאה לא רק באמונה העממית ההודית עם עולם האלים רב הגונים והדמויות המיתולוגיות שלה, שבראשו עומד פרג׳פטי או פרג׳פטי־פורושה, האל, שממנו נבראו האלים והעולם ושהוא עצמו נברא מן הישות הקדומה, אלא גם בנטיה הפנתיאיסטית העיונית, שנתגלתה בזמן מאוחר בברהמניזמוס ושנתבטאה בפרקים הפילוסופיים (או התיאוסופיים) שבאופנישדים. אנו מוצאים בפרקים אלה מושג של מצוי עליון נצחי ומקור כל יש — ברהמה־אטמן. אולם מצוי עליון זה אינו בורא עולם, אלא הוא העולם עצמו. העולם הוא התגלמותו. הוא רוח העולם, העולם — גופו, הוא חי בכל, הוא השמש, הוא היסודות, הוא כל הטבע, הוא האדם, הוא נברא ונולד תמיד, הוא היסוד הקיים במתרחש וחולף[229]. חוקת העולם היא איפוא חוקתו, אף על פי שזה לא נאמר בפירוש. ולפיכך אתה מוצא מצד אחד נטיה לזהות אותו עם הפורושה או לדמותו בדמות „אדם קדמון". וכן אנו מוצאים, שיסוד האלהות שבו מסתמל בסמל ברהמן־האל, שגם הוא אינו אלא אל נולד ומוליד. אבל מצד שני אנו מוצאים את הנטיה להפוך את ברהמה למושג מופשט של סדר־עולם חוקי־נצחי השולט בכל, באל ובאדם. נטיה זו נתגלתה בבהירות יתרה בבודיזמוס [229a]. הבודיזמוס

שהמיסטם נעשה כהן ומלך (פרעה), והוא מת ונעשה אל כפרעה. עבודת המיסטריות של איזיס היתה נימוס של המלכה וקידוש לכהן.

228 עיין רייצנשטיין, Poimandres, ע׳ 17, 21, 142, הערה 1 ועוד; הנביא הגנוסטי, רב המג נעשה אלהים או בן אלהים, שם, 219, 268; וכן הנ״ל, Mysterien-religionen, ע׳ 153; .Cumont, After life etc, ע׳ 121; ועיין: Hermetis Trismegisti Poemandres הוצאת Parthey, ביחוד פרק ד׳, סעיף 7.

229 עיין: Deussen, Die Geheimlehre des Veda, הויכוח בחצר המלך ינקה, ע׳ 35 ואילך; תורת אודלקה, ע׳ 96 ואילך; נצ׳יקטס ואלהי המות, ע׳ 151 ואילך; האטמן כאל אישי וכאל על־אישי, ע׳ 169 ואילך.

229a עיין: Oldenberg, Buddha (1921), ע׳ 36 ואילך.

ה„אתיאיסטי" אינו שולל לא את מציאות האלים ולא את השגחתם על העולם. אבל בו באה לידי בטוי קיצוני וברור האידיאה האלילית היסודית, שמערכת העולם אינה תלויה באלים, אלא אדרבה — האלים תלויים בה. האטמן נהפך בבודיזמוס למושג מופשט, בלתי אישי, של המכניזמוס הקוסמי, של החוק הטבעי, הקשר הסבתי השולט בעולם [230]. דרך הגאולה מן הצער וגלגולי החיים והמות היא דרך הכרת האטמן, שגם האלים זקוקים לה. כי גם האלים נתונים ברשותם של חוקי ההויה, וגם הם זקוקים לגאולה מחבלי החיים. בתורת־הגלגול הבודיסטית נתבטאה בבהירות יתרה ההרגשה האלילית בקשר הטבעי שבין האלהי ובין ההויה. האל אינו אלא גלוי אחד מגלויי ההויה בשטף ההתהוות הנצחית: הוא „גלגול" בין שאר הגלגולים. נפש האל יכולה להתגלגל בגוף אדם או בעל חי. בודה עצמו היה לפנים אל, ובתמורותיו היה גם בעל חי [231]. ולפיכך לא האלהות היא הגואלת אלא הדעת — דעת סוד ההויה, דעת ה„אטמן". לדעת זו זקוקים גם האלים. כבר בברהמניזמוס אנו מוצאים, שהאלים מבקשים לעמוד על כבשונו של עולם. הם חוקרים, הוגים, משתקעים ב„יוגה". האלים מבקשים תורה מפי פרג׳פטי. הם מפקפקים ומחפשים דרך גאולה [232]. אולם לפי הבודיזמוס לא האלים אלא הבודה׳ים־בני־האדם הם המגיעים למעלה העליונה ולשלמות הדעת הגואלת. לפני בודה ישתחוו האלים. בודה נעלה על כל מה שבעולם וגם על האלים. הוא מורה האלים ובני האדם. ברהמן, האל העליון, יורד ממרומים ומשתחוה לפני בודה ומתחנן לפניו, שלא יעלים את תורתו ויציל נפשות מן האבדן [233]. לא האלהות אלא האדם גופו הוא הגואל את עצמו בכח הדעת. על ידי הדעת הוא יכול להגיע לדרגת הנירונה, שגם האלים משתוקקים לה. האידיאה האלילית של ה„אפותיאוזה" קבלה כאן בטוי מובהק ביותר. אולם — גם הופעת הבודה׳ים עצמם כבולה לחוק־ההויה העליון, גם היא משועבדת למערכה. הבודה׳ים מופיעים בזמנים קבועים, ע"פ חוק עולמים. עלי אדמות הם מתגלים במקום קבוע ובאופן קבוע. כמו כן מופיעים הם בעולמות שונים [234]. הכרח וחוק נצחי שולטים איפוא גם בגלוי עליון זה של האלהות האלילית.

230 עיין אולדנברג, שם, ע׳ 354, 358 ואילך, 372; השוה ע׳ 42 ואילך.

231 אולדנברג, שם, ע׳ 372, הערה.

232 עיין Deussen, שם, ע׳ 49, 114 ואילך, 155, 172 ואילך, 182, 209 ועוד.

233 אולדנברג, שם, ע׳ 102, 123 ואילך, 140 ואילך, 377, 387 ועוד.

234 אולדנברג, שם, ע׳ 375.

אי שי הרשברג

לחקר המשפחה העברית הקדומה

מבקרי המקרא המינים חדרו בחקירותיהם המגמתיות גם לדלות את טוהר מעיני היחס העברי הקדום של מוצא המשפחה העברית הקדומה, כשם שחדרו למטרה זו למוצא הגזע העברי הקדום, כמו שהוכחתי במבוא לספרי „קדמות ישראל לפני התולדה" ח"א (בכ"י), והחליטו, כי מוצא המשפחה העברית הקדומה היה אמהי ולא אבהי, נגד המסורה הקדומה של ספורי בראשית והחוקים המיוסדים עליה. המוצא האמהי הוא היותר שפל ביחוסו, שכן הוא בא ממנהג הנשואין הקדום רק אצל שבטים פראים אחדים משוללי תרבות, אשר לא האב נשא נשים רבות, בהתאם לטבע ההזדווגות של האדם, אלא האֵם נשאה בעלים רבים ורק היא היתה ע"כ אֵם וראש למשפחה ולא האב, אחרי שאי אפשר היה לברר במשפחה כזו את מוצא האב האחד, כי היו רבים, והבנים נקראו על שם האם ולא על שם האב. על פי שטרַבּוֹ 713 ועל פי כתבות מעוניות, היו שבטים ערבים אחדים בזמן קדום נוהגים בריבוי גברים לאשה אחת (עיין בספרי, „ההלבשה העברית הקדומה" עמ׳ 151 וכו׳) וכן אצל הליקירים על פי הירודוט א׳ 173 ואצל הכושים ממכיא (עי׳ אד. מייאר, געש. ד. אלטערט. איינלייט., הוצאה 5, עמ׳ 323 וכו׳).

ראיותיהם להחלטתם זו כולן מופרכות ומזויפות ואין להן על מי לסמוך. ראיתם הראשית היא, כי בתולדות אבות עם ישראל מחולקות המשפחות על פי האמהות: בני לאה, בני רחל, בני השפחות (עי׳ בראשית ל"ג, א׳; מ"ו, ח׳ וגו׳ ועוד), אבל הלא כך נהגו בכל משפחה אבהית, כי נקראו כל הבנים ביחד על שם האב האחד של המשפחה, אבל באותה שעה נבדלו ביניהם לבין עצמם על פי מוצא אמותיהם השונות. כי אי אפשר שלא יבדלו בתכונותיהם ובמזגם על פי אמותיהם, ומזה יצא גם ההבדל בין השבטים העברים, שהיו בני אב אחד, על פי אמותיהם. וכן הגן כל קובץ של בני אֵם אחת במשפחה אבהית על עניני משפחתו הפרטיים, בהבדל מיתר קבצי בני אמות אחרות, כמו שנראה, למשל, בספור תולדות בני יעקב, כי בני לאה נקמו את נקמת כבוד אחותם דינה בשכם ויתר האחים לא התערבו בזה.

וכן הם מביאים ראיה מזה, כי רק האם היתה קוראת שם לבניה ולא האב. טעו והטעו, כי באמת הלא קבל הילד העברי גם שם מאביו (עי׳ בראשית ד׳, כו; ה׳, ג; ו׳, כט; ט"ז, טו; כ"א, ג; כ"ה, כו; ל"ח, ג; כ"ט, ל; מ"א, נא; שמות ב׳, כ"ב; שמו"ב י"ב, כד; הושע א׳, ד; ישעיה ז׳, יד; דברי הימים א, ז׳, כג ועוד). ויש גם אשר שינה האב את השם, שנתנה האם (בראשית ל"ה, יח, ועי׳ ספרי „ההלבשה", 156).

אמנם יש שנקרא הישראלי של כה"ק רק על שם אמו, אבל רק אם היתה

יותר חשובה מן האב, וביחוד אם היה האב לא ממוצא ישראל, אלא נספח לעם, כמו יואב בן צרויה (ש״ב ב׳, י״ג), מפני שהיתה אחות דוד בת ישי. לדעת רב האי גאון נזכר בדהי״א ד׳, י״ד, שם אבי יואב: ושריה הוליד את יואב אבי גיא חרשים (תשובות הגאונים, ליק, י״ב). וכן נראה גם מזה, כי עמשא מתיחס ראשונה על שם אמו אביגיל, אשה חשובה, כי היתה אשת דוד אחרי מות בעלה נבל; והכתוב בעצמו מבאר, למה הוא מתיחס על שם אמו: ואבי עמשא יתר הישמעאלי (דהי״א ב׳, י״ז) לאמר, לא היה מזרע ישראל. וכן נזכרות נשים חשובות כראשי משפחות, כמו בת כלב עכסה (יהושע ט״ז, טז, ועוד) והיא נמנית ביחס כלב (בדבהי״א ב׳, נ) וכן שם (ז׳, כד) נזכרת שֶׁאֱרָה, נכדת אפרים, הבונה את בית חורון תחתון ואת אֻזֵּן שֶׁאֱרָה. וכן הננו מוצאים בתלמוד מן החכמים הנקראים על שמות אמותיהם, אם אבותיהם היו גרים או פסולי משפחה, כמבואר במאמרי „שמות העצם הפרטיים העברים בתקופות הקדומות" („התקופה", ח׳, כ״ה).

ראיתם היותר חזקה היא, כי לפי היחס האמהי נחשבת לאחות, שאסור לשאת אותה לאשה, רק האחות מן האם, ולא האחות מן האב, ולפיכך השיב אברהם לאבימלך: „אמנם אחותי בת אבי היא, אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה" (בראש׳ כ׳, יב). אבל ראשית, הוא השיב לאבימלך, כדי להתנצל לפניו, על פי נמוס ארצו, שנהגה ביחס אמהי, כמו שאמרו בב״ר י״ח: בשיטתו השיבו. ורואים אנו, כי לפני פרעה (בראשית י״ב, יט) לא התנצל כך, והוא משום שהמצרים הקדומים, כידוע, נשאו את אחיותיהם בין מן האב ובין מן האם[1], ושנית, כמו שהוכחתי (בספרי על בראשית, בכ״י), כי באמת לא שקר לו אברהם, כי שרה היתה, כמו מִלכה, בת הרן אחי אברהם, כמו שיוצא מפירוש הכתוב: „ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת (כמו בנות) הרן, אבי מלכה ואבי יסכה (בראשית י״א כט). „יסכה" בארמית (שפת אור־כשדים), מענין ראיה, הבטה, כמו בעברית „שרה", בשין ימנית, ממוצא שור (ראיה, הבטה), וכן דעת חכמי התלמוד הנכונה מאד, בסנהדרין מ״ט ע״ב. כי זולת זאת קשה, למה מספר לנו הכתוב יחס מוצאה של אשת נחור, שאינו נוגע לנו כלל, ועובר בשתיקה על יחס מוצאה של שרי, שרק הוא נוגע לנו. רק חסר בכתוב זה הפירוש „יסכה היא שרה". ובנות האח נקראו בשפות השמיות בשם אחיות, ואם כן היתה שרה באמת אחותו של אברהם מן האב, והוא נשא אותה לאשה בהיתר גמור.

וכן אין לסמוך על ראיתם מספור אמנון ותמר (ש״ב יג), כי משום שתמר היתה אחות אמנון רק מן האב, אמרה לו: „דבר נא אל המלך, כי לא ימנעני ממך" (שם י״ג, יג). אולם באמת היתה לנו, כמו לאבשלום, רק אחות חורגת, כי היתה בת פילגש דוד מבעלה הקודם, כמו שנאמר מפורש בדהי״א י״ג יט: „כל בני דוד, מלבד בני פילגשים ותמר אחותם (של בני הפילגשים ולא של בני דוד). וכן אמרו בסנהדרין כ״א, כי תמר בת יפת־תואר היתה, וכן דעת אד. מייאר בשם

[1] וכן נהגו לדעת חכמי התלמוד על פי הנמוס המצרי הזה גם השבטים ואמרו: לאחיותיהם נשאו השבטים (ב״ר פ׳ ב׳ וספ׳ פ״ב ופדר״א ל״ו ול״ט), וכן אמרו: תאומה יתרה נולדה עם הבל, זה אומר אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה (ב״ר ב״ב).

מיכאליס (בספרו „די רעכטע דער איזראעליטען", עמ' 302). ואין כל שאלה[2]: אבל אבשלום הן לא היה בן הפילגש והוא היה אחיה האמתי? כי באמת היה הוא, כמו אמנון, רק אחיה חורגה, ורק הכתוב מרים אותו בספור הזה כאילו היה רק הוא אחיה: „ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר" (שם י"ג, א), „ותשב תמר ושוממה בית אבשלום אחיה" (שם, שם, כ), משום שנתן נפשו עליה והיה מכל אחיה החורגים פטרונה האחד לנקום נקמת כבודה וגם לאספה אל ביתו אחר כך. ו„אחיה" כאן הוא יותר בהוראת „אוהבה", שכן, כפי היוצא מכל הספור, יש להניח, כי יש כאן התחרות של אהבה בין אמנון ואבשלום, שנמשכו שניהם אחר יפיה של אחותם החורגת, ויש גם להניח, כי ישיבת תמר אחר כך בית אבשלום אחיה לא היתה ישיבה פשוטה, אשר לא היה מספר לנו הכתוב.

יש המביאים ראיה מדברי תוכחת יחזקאל (כ"ב, יא): „ואיש את אחותו בת אביו ענה בך" (עיין רוברטזון סמית, קניסיפ אנד מארריאגע, עמ' 192), שמין נשואים כזה היה מצוי אז בישראל, אולם מתוכחת הנביא, שהוא מוכיחם על העון הגדול הזה, השוה בעיניו כמו עשות תועבה עם אשת איש ולטמא בזמה את כלתו, מוכח להפך, כי אסור אחות מן האב חמור ביותר.

וכן הן יתר ראיותיהם הקלושות והמופרכות (עיין ארכיאולוגיה עברית לו. נאוואק ח"א 153; ארכיאול. בֶּנציגר 104; קולטורגעש. ד. איזר. אלפרד בֶּרטולֵי 85, 107 ועוד ועוד) כמו: חרוף אם יונתן על ידי שאול „בן נעות המרדות" (ש"א כ', ל) מוכיח, כי העיקר היתה האם, אך הלא אי אפשר היה, כי יחרף שאול את עצמו שהוא היה האב; או, כי האוהל היה מיוחד לאשה, כמו „ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (בראשית כ"ד, סז), וכן סיסרא נס ברגליו אל אוהל יעל, אשת חבר הקיני (שופטים ד', יז), כדי להתחבא מפני רודפיו, כי אוהל האשה היה יותר מוצנע מפני גברים זרים, והלא ביחד עם אוהל רחל, אוהל לאה, נמצא גם אוהל יעקב (בראש' ל"א, לג), וגם נמצאו אהלים מיוחדים לכל האבות (בראש' י"ג, יג וגו'; י"ח, א; כ"ו, כה; ל"ג, יט), וכתוב: „יעקב איש תם יושב אהל" (שם כ"ה, כז), וכתוב: „מעל אהלי האנשים" (במדבר י"ו, כו). וכן ראיתם, כי מפני שהיתה האם עיקר, הלך הבעל אחר האשה ולא האשה אחר הבעל (עי' שופטים י"ד, א וגו'; ט"ו, א), וע"כ אמר העבד אל אברהם: אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי (בראש' כ"ד, ה', ח', לט). אך הלא הוא נמוס קדום, מתאים לטבע ההזדווגות, כי האיש מחזר אחרי האשה ולא להפך, ו„נקבה תסובב גבר" (ירמיהו ל"א, כב) נחשבה לקללה. זאת ועוד אחרת: מכאן מוכח, כי הבעל היה העיקר במשפחה והגדול במעלה וע"כ היה הוא המבקש והבוחר לעצמו את האשה המתאימה ביותר לצרכו ולא להפך. וכן ראיתם מהכתיב: „על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" (בראש' ב', כה), אבל שם הלא מסיים הכתוב „והיו לבשר אחד", לא אחד עיקר והשני טפל, אלא שניהם מתאחדים יחדו ליסוד משפחה אחת. ולא עוד, אלא שם נאמר, „לזאת יקרא אשה, כי מאיש לקחה זאת" (שם ב', כג), „ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (שם ג' טז). ועוד הם מביאים ראיה, כי לא היתה

[2] לפי הרב טשרנוביץ בספרו „תולדות ההלכה", כרך ראשון, חלק א', ע' 225.

כל קרבה בין הבן לנשי האב וע"כ יעץ אחיתופל לאבשלום: בוא אל פלגשי אביך... ויבא אבשלום אל פלגשי אביו (ש"ב ט"ז, כא, כב); וכן בקש אדוניהו משלמה, כי יתן לו את אבישג השונמית סוכנת דוד לאשה (מ"א ב', יז). ומזה ראיה, להפך, כי נחשבה הפילגש למקנת כסף הבעל, העוברת בירושה מהמלך ליורשיו, ואם כן היתה האשה טפלה לבעל, וזה אפשר רק ביחס האב ולא ביחס האם[3]. וכן אין יסוד לראיתם מזה, כי דבר אליעזר עם לבן ועם אם רבקה והוא נותן להם מתנות והאב לא בא כלל בחשבון (בראש' כ"ד) ורק אח"כ נוסף „בתואל" (שם, שם, נ), כי כמבואר למעלה, ביחס אבהי, בתוך משפחה של ריבוי נשים, היו אחי הבנות מגינים על אחיותיהם ועל עניניהן. ע"כ אין גם להביא ראיה לדעת אד. מייאר (געש. ד. א. ח"א; א' 29) מיחס אחי האם (חַל) אצל השמים אל בן אחותו, כי בריבוי נשים קרובי האם הם המגינים על הבנים נגד אחיהם החורגים. — ברטולי מוסיף (שם), בשם החוקר האנגלי שוואלי, ראיה מכרעת ליחס האמהי בכה"ק, ממוצא השם „משפחה", שהוא מ„שפחה". אבל אם היתה האשה הקדומה רק שפחה לבעלה, אי אפשר היה, כי יתיחסו הבנים רק אחריה ולא אחרי הבעל אדוניה. אך באמת, מוצא השם „משפחה" הוא בלי ספק מהמלה „סַפֵּחַ", בחלוף סמ"ך בשין ימנית, בהוראת אַחד, חבר, כמו „ספחני נא אל אחת הכהונות" (ש"א ב', לו), אחרי כי למשפחה נספחו ונתחברו גם עבדים ושפחות, שבאו מן החוץ.

כאן נתמצו כל ראיותיה של בקורת המקרא לדעה, כי מוצא היחס העברי הקדום היה יחס אמהי, וכולן הופרכו. אבל צריכים להודות, כי עמדו על שקרות ההנחה הזו גם רבותיה של בקורת המקרא המינית, הלא הם שני האריות שבחבורה: וולהוזן ואד. מייאר. הראשון סותר אותה מטעם זה, שבשפה העברית נמצאים מבטאים מיוחדים רק לקרובים מצד האב, בשעה שהקרובים מצד האם מתוארים רק בכנויים (עיין „גיטינגר נאכריכטן" 1893 עמוד 446). השני אד. מייאר, מתנגד לטוענים לה ואומר: העובדות שהם משתמשים בהן מוכיחות, כי סדרי זכות האם נמצאו במקרה אצל השמים במקצת על יד היחס האבהי... שמות

[3] עיין בספרי „ההלבשה" 140, שם העירותי, כי הפילגש לא נשאה במוהר ובמתן וביתר מנהגי הנשואין ורק על ידי ההזדוגות הטבעית וע"כ לא היה בפילגש אסור של אשת איש להזנותה תחת בעלה, ואם גם היה האב (בראשית ל"ה, כב, שופטים י"א, ב). גם על פי המסופר בתורת משה לא היה מקודם בפילגש חטא משפט מות אלא חטא מוסרי, שחייבים עליו (רק) אשם (ויקרא י"ט, כ). הבא על פילגש אביו נקרא רק בשם „מחלל יצוע אביו" (בראשית מ"ט, ב'; דהי"א ה', י"א), אבל בתורת משה כבר נכלל אח"כ בחטא משפט מות של „ערות אביך לא תגלה" (ויקרא י"ח, ז'). ובכ"ז נחשבה עוד בימי דוד, אשר אז עוד לא נתבססה שמירת חוקי התורה, ביחוד בחוקי המלוכה שהיו זרים לישראל, הביאה על פילגשי האב המלך לחטא אזרחי ולא דתי (ש"ב ט"ז, כ"א, כ"ב). ועל כן התקצף איש בושת על אבנר (ש"ב ב', ז'), כי בבואו על פילגשי אביו נגע בזכויות יורש כסאו של המלך, וכן גם השיב בפירוש המלך שלמה לאמו (מ"א ב', כ"ב). — הפילגש לא היתה אשה קבועה לבעלה אלא היתה משמשת לו רק לפרקים, ואם היתה מקודם קנינה של האשה־הנברת, נחשבה גם אח"כ היא ובניה לקנינה (בראש' ט"ז, ו'), ולשוא מתחבטים בזה החוקרים המבקרים (עיי"ש).

המשפחות והשבטים אצלם הם, מלבד יוצאים מן הכלל, כולם של זכרים (שם, שם). וכן הוא אומר: „באמת שלטו אצל השמים בכל מקום נשואי האב... ההשערות החדישות, הרוצות לקבוע אצלם זכות האם, עומדות בסתירה לכל העובדות. להפך: מתבררת מקוריות היחס האבהי גם על ידי זה, שאותה המלה „עם", המורה אצלם על אחי האב ועל חבר השבט, מורה גם על כל השבט ועל כל העם" (שם, שם 339).

אולם דוקא מן החוקרים העברים יש המחזיקים בהשערה הכוזבת הזאת: הסופר בר־טוביה בא למסקנה במאמרו „ימות עולם" („המקלט", תמוז תרפ"ז), שמשפחת אב במובן הפטריארכלי הרומאי, ואפילו היוני, לא היתה מעולם בישראל, ואפילו להלכה, ואין צריך לומר למעשה. השפעת האמהות לא פסקה מעולם בישראל בין בתורת הנגלה והנסתר בין בחיי המעשה והרוח. והנה על הסופר המדעי הנעים, הפיליטונאי השטחי הזה אין להתפלא, אבל נתפלאתי הרבה במצאי, כי נכשל להמשך אחריו גם החוקר המובהק הרב רבי חיים טשרנוביץ (רב צעיר) בספרו האחרון „תולדות ההלכה", כרך ראשון, חלק ראשון (ניו־יורק תרצ"ה), הנכבד מאד בתכנו ואשר לא בא בשנים האחרונות כדוגמתו במקצוע המדעי הזה. בחבורו זה הוא נוגע בהכרח גם בבקורת המקרא המינית, אשר הוא אחד ממתנגדיה, כמו שהוא אומר לי במכתבו הפרטי (מאדר ב' תרצ"ה): „ואני הכיתי על קדקדם של הגוים עקומי המוח ונעוי הלב, שבאו לעקור את תורת ישראל משרשה ועוד ידי נטויה בחלק השני להניף את הגרזן על עיקרי השרשים, שנטעו כזמורת זר בכרם ישראל". אנכי שמחתי הרבה על בשורתו זו, כי אמצא בו חבר עוזר בעבודה הנכבדה, אשר הקדשתי לה הרבה זמן בשנים האחרונות ופריה הוא ספר גדול בששה חלקים בשם „משפט בקורת המקרא המדעית" (בכ"י). אבל לצערי, מצאתי בספרו הנכבד הזה, כי בכל זאת נמשך אחר בקורת המקרא המינית להחליט כמוה, על פי ראשי ראיותיהם אשר הבאתי כאן, את היחס האמהי בכתבי הקודש, העוקר משורש את טהרת יחס המוצא של העברים הקדומים, והוא עוד הגדיל להוסיף עליהם ראיות מהמשנה והתלמוד ולהוכיח את המשך השתלשלות היחס האמהי גם בימיהם. לו היתה מתאמתת מסקנתו זו, כי אז היתה זאת חרפת עולם על יחס מוצא עמנו, ועל כן הנני מביא כאן את מסקנת חקירתי בזה, אשר עמדתי עליה עוד לפני שלשים שנה בספרי (בכ"י) „מגלות יוחסין בא"י ובבבל", חלק ראשון, כדי לברר, כי היחס האבהי ולא האמהי הולך ונמשך בישראל, כמו בתקופה הקדומה של כה"ק כן בתקופה המאוחרת של המשנה והתלמוד.

ב

במשנה קדושין, ג' יב, נאמר: „כל מקום שיש קדושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר (האב) ואיזו? זו כהנית, לויה וישראלית, שנישאו לכהן וללוי ולישראל. וכל מקום שיש קדושין ויש עבירה, הולד הולך אחרי הפגום שבשניהם[4] ואיזו? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין. וכל מי שאין לה עליו קדושין, אבל יש לה על אחרים

[4] כך הנרסא בסדר המשניות, במשניות שבירושלמי ובכ"י קנטריבינניא, אבל במשנה שבבבלי ס"ו ע"ב וגם באלפס וברא"ש לא נמצאת המלה „שבשניהם".

קדושין, הולד ממזר. ואיזה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה. וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין, הולד כמותה, ואיזה? זה ולד שפחה ונכרית". לאמר, ולד שנולד מישראל שבא על הנכרית ועל השפחה, הולך אחרי האם והוא צריך התגיירות או שחרור כדי להכנס בקהל, ולפיכך איננו זוקק את אשת אחיו ליבום ואינו פוטר את אשת אביו מן היבום ואיננו חייב על מכתו ועל קללתו של אביו (יבמות ב׳, ה). וכן אינו נחשב לבנו בדיני ירושה ולהטמא לו, אם הוא כהן (שם בגמרא כ"ב, ע"ב), וכן פירשו על פי זה את הכתוב, כדרכם להסמיך את דבריהם המחודשים על הכתוב העתיק (בראש׳ כ"ז, ז): „להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך", התם מאי קמזהיר ליה רחמנא? הכי קאמר ליה: לא תנסיב נכרית ושפחה דלא ליזיל זרעך בתרה (יבמות ק׳, ע"ב). בודאי הפירוש הזה הוא מוקדם הרבה בזמן אברהם, אבל הוא רק סמיכא בעלמא לחדושם המאוחר. כי זה הפך גמור ממה שאנו מוצאים בכל כה"ק, כי בני הנכריות ובני השפחות (הפילגשים) נחשבו לישראלים גמורים, כי הולדות הלכו אז בישראל אחר האב ולא אחר האם, אולם בדבר הולד הנולד מנכרי או מעבד הבא על בת ישראל באו לעומת זאת למסקנה בגמרא, שהוא כשר ולכל היותר הוא מקולקל (יבמות כ"ג ע"א, מ"ה ע"א) או מזוהם (ירוש׳ קדושין פ"ג, הי"ד בס"ד ע"ג) והבת הנולדת מזווג כזה פסולה רק לכהונה (שם, שם). וכן אמרו: הגר מביא (בכורים) ואינו קורא, שאינו יכול לומר „אשר נשבע ה׳ לאבותינו לתת לנו", ואם היתה אמו מישראל, מביא וקורא, וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו, אומר אלהי אבות ישראל, וכן אמרו לגבי מינוי למשרה צבורית: אמו מישראל, מקרב אחיך קרינן ביה (קדושין ע"ו ע"ב). וכן: אבל גר דן (רק) את חברו גר, ואם היתה אמו מישראל, דן אפילו ישראל... (יבמות ק"ג ע"א), גם כן ההפך ממה שאנו מוצאים בכל כה"ק, שהיו נזהרים ביחוד מלהשיא את בנות ישראל לנכרים והולד הנולד מנשואים כאלה נחשב לנכרי. ועוד יותר יש להתפלא על כי חכמי המשנה הכירו בעצם, כי ההבדל בין יחס העברים ובין יחס הגוים הוא, כי העברים מתיחסים לאבותיהם והגוים לאמותיהם, „שאין אב לגוי", „יש לו שאר האם ואין לו שאר האב" (עיין סנהדרין נ"ח ע"א, יבמות צ"ז ע"ב, צ"ח ע"א, ב"ב נ"ט ע"ב, ק"י ע"ב). וביחוד בב"ר י"ט: תניא, גר שנתגייר והיה נשוי לאחותו בין מן האב בין מן האם, יוציא — דברי ר׳ מאיר, וחכמים אומרים: מן האם יוציא, מן האב יקים, שאין אב לגוי. וכן פירשו ברות רבה, ב׳, י"ג את הכתוב (רות א׳, י׳) „לכנה שובנה אשה לבית אמה" על פי הספור של אבנימוס הגרדי, שבראשונה מתה עליו אמו והיה מתאַבל עליה ואחר כך מת עליו אביו ולא התאַבל עליו, ועל שאלת רבי מאיר: כמדומה לי, שאמך חביבה עליך יותר מאביך? אמר ליה: ולא כן כתיב: „אשה לבית אמה" ולא לבית אביה. אמר ליה: יפה אמרת, שאין אב לך[5]. אמנם בגמרא (קדושין ס"ח ע"ב) מתקשים הרבה למצוא מקור למשפט המשנה

[5] יש שמוצאים לזה רמז בכתוב (בראש׳ כ"ה, ט"ז), „שנים עשר נשיאים לאֻמותם" כמו לאֻמותם, כי בישראל כתיב תמיד „למשפחותם לבית אבותם". לפי זה אין „לאומיות" לישראל. אבל ישעיה (נ"א, ד) קורא גם לעם ישראל „לאומי"; ברם, מלשון המליצה אין להסתייע.

הזה מדיוק הכתוב (שמות כ״א) „האשה וילדיה תהיה לאדוניה״. אולם שם נאמר זאת רק בעבד, אשר הולדות שלו קנוים לאדוניו, אבל בן חורין שבא על השפחה מנין? וכן על פי דיוק רחוק מן הכתוב „כי יסיר את בנך מאחרי״ (דברים ז׳, ד׳), בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך, ועיין פירוש רש״י, כי כל הדיוק הוא מדלא כתיב „כי יסיר את בתך״, משמע דבן הנולד לנכרי מ ב ת ך, קאמר, שיסירנו הנכרי מאחריו. אולם, לפי שפירשתי שם (עי׳ „ההלבשה העברית הקדומה״ 133), אין כל צורך בטעם האיסור לנשואי הישראלית לנכרי, אחרי כי לפי הנמוס הקדום נעשית האשה הישראלית הנשואה לנכרי ממילא לנכרית, והטעם של „כי יסיר״ נאמר רק בישראלי הבא על הנכרית, אשר הנשואים אתה אינם עושים אותו לנכרי, ועל כן אין כל מקום לדיוקם. וכן רחוק דיוקם מן הכתוב „כי תהיינה לאיש... וילדו לו״ (דברים כ״א, טז), כי היכא דקרינן ביה „כי תהיינה״ דתפסי בהן קדושין קרינן ביה „וילדו לו״, וכל היכא דלא קרינן ביה „כי תהיינה״ לא קרינן „וילדו לו״. על כל פנים הננו רואים, כי התקשו הרבה למצוא טעם לחוק החדש המהפכני הזה במשנה, ובודאי לא היה כל כח בדיוקים הקלים האלה לחדש הלכה זו.

כשהגעתי למשנה זו בחקירתי ב„מגלות יוחסין בא״י ובבבל״, נשתוממתי הרבה על התקון המהפכני הזה, הבא להפוך את היחס האבהי המקודש על פי המסורה הקדומה בכל ימי כה״ק ליחס אמהי, שהיה נהוג בימי קדם רק אצל שבטים פראים אחדים. הן אמנם יש, שההלכה עוקבת (מעקמת ומקפת סביב) את המקרא (סוטה ט״ז ע״א). אבל פה אינה ע ו ק ב ת אלא ע ו ק ר ת משרש את מקור היחס הישראלי הטהור, גאות המשפחה הישראלית, ובלי כל נמוק וסבה מכרעת. גם התפלאתי, למה לא התעוררו חכמים וחוקרים בישראל על ההלכה המהפכנית הזו למצוא את מקורה ונמוקה[6].

אולם על פי מסקנת חקירתי ב„מגלות יוחסין בא״י ובבבל״ מצאתי, כי התקינו את ההלכה החדשה, כדי לגדור בעד נשואי תערובת עם בנות נכריות, אחרי שהקדימו לאסרם על פי גזרת י״ח דבר בזמן חרבן הבית (שבת א׳, ב׳, ירוש׳ שם פ״א, ה״ג ע״ג), כי לפני זה היו מותרים, כמו שהוכחתי שם. הגזרה על בנותיהם יצאה בהכרח השעה והצורך, כי אחרי שאבד הערך המדיני והממשלתי של ישראל והבית עמד להחרב ובני ישראל להיות נפוצים בכל הארצות, היו נשואי התערובת מסכנים לא רק את קיום הדת אלא גם את כל קיום הלאומיות הישראלית, כי החלשים מתערבים תמיד בתקיפים והמנוצחים במנצחים, והאשה הנכריה בת עם מושל ותקיף הנשאת לבן עם נכנע ומנוצח מושכת את לבב בעלה להדבק בדתה וממילא בעמה, וזאת היא אותה הסכנה עצמה והנמוק לאסור נשואי תערובת, שהיו בימי עזרא ונחמיה (כמבואר בספרי שם).

[6] מצאתי רק את החוקר ל. לב (ב„נעזאממעלטע שריפטען״ ח״נ) נוגע בזה והוא אומר, כי אחרי שהתפתחו כל צרכם הנמוסים המיוחדים של הנשואים, היה מונח בהשקפת התלמוד לבלי להכיר בזכות האישות של נשואי התערובת. אבל מה להתפתחות נמוסי הנשואים ומה להשקפת התלמוד לזה? לא באר, אמנם לא מצאתי, אינה ראיה, אפשר עמדו על זה חוקרים אחרים, אשר אנכי לא ידעתים.

והנה הגזרה של י״ח דבר, שגזרו בזמן חרבן הבית, לא הועילה הרבה להרחיק את בני ישראל מנשיאת נשים נכריות, שהיתה נהוגה אצלם עד אז בהיתר, ועל כן עמדו אחר כך חכמי ישראל והעלו להלכה במשנה, בלי כל מחלוקת ונגד המסורה הקדומה של יחס האב, ואמרו: וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין, הולד כ מ ו ת ה, ואיזה? זה ולד שפחה ונכרית. — מפני הוצאת הבנים מדת ומעם ישראל על ידי נשואי הנכרית היה נרתע לאחור כל בן ישראל. וכן צרפו במשנה כאן אל הנכרית את ולד השפחה, משום שהיו פרוצים הרבה בכל הזמנים הקדומים בבעילת שפחות ונהגו בהן היתר גמור, וכבר עמד נגד פרצה זו תרגום אונקלוס, המתרגם את הכתוב (דברים כ״ו, י״ח) „לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל״: „לא תהי אנתתא מבנות ישראל לגבר עבד ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמא״. הוא עשה בהפלגה את בת ישראל הנשאת לעבד — לקדשה ואת בן ישראל הנושא שפחה — לקדש. וכן אח״כ בימי התלמוד אמר רבי יודן בשם רבי לוי: אלו בני אדם שנוהגים היתר בשפחות בעוה״ז, הקב״ה תולה אותן בקדקדי ראשיהן לעתיד לבא, הה״ד (תהלים ס״ח) אך אלהים ימחץ ראש אויביו קדקד שער מתהלך באשמיו (וי״ר ט׳ וכ״ה. במדבר ט׳, שיה״ש, ס׳ שוקיו עמודי שש). כנראה, היו פרוצים בשפחות גם בימי הרמב״ם וגם אחריו, אחרי שהשפחה לא יכלה למשוך את לבב בועלה העברי לדתה, משום שכל השפחות בבתי ישראל דבקו בדת ישראל, וע״כ אומר הרמב״ם ביה״ח אסורי ביאה י״ב, י״ג, בדרך מוסר: אל יהי העון הזה של בעילת שפחה קל בעיניך, מפני שאין בו מלקות מן התורה, שגם זה גורם לבן לסור מאחרי ה׳, שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל (על פי משנתו), ונמצא גורם לזרע הקודש להתחלל ולהיותם עבדים. והוא מדגיש ג״כ, כי אונקלוס הפליג וגזם בתרגומו ובעילת שפחה אינה אסורה מצד עצמה אלא מפני תולדותיה לטהרת יחס המשפחה. וגם הרבנים אחר הרמב״ם מוכיחים את בני עמם על בעילת השפחות, כמו שנראה מספרי שו״ת השונים גם מזמן שלאחר הרמב״ם, למשל הרדב״ז ח״ד, שאלה רב״ה, אחר משא ומתן ארוך בדבר מהות הפילגשים השפחות וכיו״ב, הוא מסיים: הוי שאפילו הרמב״ן ז״ל המתיר, אם היה בזמננו זה, שהם פרוצים בשפחות ובביאות אסורות, היה גם הוא אוסר... כל שכן בדור הרע הזה, ש כ ל ה ע ו ל ם פ ר ו ץ ב ב י א ת ה ש פ ח ו ת ו מ ו ר י ם ה י ת ר ל ע צ מ ם ואומרים, (שהמעות) שקנו אותן אצלם הם כסף קדושין, וזה טעות מפורסם, כי אין קדושין תופסין בשפחה (עיי״ש). עכ״פ נראה, כי היה צורך גדול בימי המשנה האחרונה לגדור הן בעד נשואי נכריות והן בעד בעילת שפחות.

אולם לגדור בעד הנשואים של בנות עבריות עם נכרים לא היה להם כל צורך, אחרי כי לא היו מצויים כל־כך, מפני שהנשואים עם נכרי היה מוציא ממילא את הישראלית מדתה ומעמה. כי האשה הן לא היתה עומדת ברשות עצמה בעניני דת בכל הזמנים הקדומים, אלא בהיותה בבית אביה היתה ממילא בת דת אביה ובהנשאה לאיש עברה ממילא לדת בעלה.

הנמוק של יתר חלקי ההלכה החדשה במשנתנו הוא, כנראה: הואיל ולדעת

חכמי המשנה היחס הברור אל האב הוא רק בולד, הנולד מנשואים כשרים, טבועים בחותם החברה והדת, שבהם יחס האב אדון הבית והמשפחה הוא ודאי ואליו מתיחסים כל קניני המשפחה וגם האשה או אֵם הולדות בכללם, שהיא בטלה לגבו במשפחה, לפיכך אמרו: כל מקום שיש קדושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר, ואיזו? זו כהנת, לויה וישראלית שנישאו לכהן לוי וישראל. לאמר, זה הוא היחס האבהי המסרתי העתיק העברי בטהרתו. אבל בולד הנולד מחוץ לנשואים כשרים כאלה, מהזדווגות עוברת שבין אשה לגבר, שיתר עניני המשפחה המשותפים להם אינם מתיחסים אל האב והאשה אינה בטלה לגבו להיות „לבשר אחד", כמבטא כה"ק על פי חוקי הדת, מקבל הולד את ודאות מוצאו רק מצד האם, לאמר, הדת אינה מכירה בהזדווגות מצד האב המסופקה, ועל כן היא גורסת כאן רק את היחס הטבעי, לא החברתי והדתי, כי אין כאן יחס אבהי בטהרתו.

גם על פי המשפט הרומאי נפסלו הנשואים, אם רק הצד האחד היה אזרח רומאי, אחרי כי לא ניתנה זכות הנשואים (קוֹנוּבּיום) אלא לאזרח רומאי. הבנים, שנולדו מנשואים פסולים כאלה, הולכים אחרי האם לפסול, מלבד אם האֵם היא ג"כ אזרחית רומאית (עי' לקסיקון זייפרט 193).

הכלל, שנתנו במשנה זו: „וכל מקום שיש קדושין ויש עברה, הולד הולך אחרי הפגום ואיזו? זו אלמנה לכ"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין", אינו נוגע כלל במוצאו של היחס, אלא בא לאמר, כי הפסול בכל מקום שהוא נמצא, בין מצד האב ובין מצד האם, פוגם את טהרת היחס של הולד. את הכלל הזה צריכים היו לשנוֹת באמת מחוץ לכללים השנים, הראשון והאחרון, הנוגעים למוצא היחס הגזעי. — לכלל הזה אפשר למצוא מקור גדול בכתוב (עזרא ב', ס"א; נחמיה ז', ס"ג): „ומבני הכהנים בני חביה, בני הקוץ, בני ברזלי, אשר לקח (הלוקח לא נתפרש שמו) מבנות ברזלי הגלעדי אשה ויקרא על שמם". פירוש: ברזלי הגלעדי היה נכרי ובתו הנכרית נישאה לכהן ונפסל זרעו ולא נקרא ע"כ על שמו אלא על שמה בשם בני ברזלי ונמנו כולם בין פסולי היחס.

שאלת טהרת יחס המשפחה העברית העסיקה הרבה גם את חכמי ישראל העתיקים, לפי שהיו מקטרגי ישראל ושונאיהם, כמו היום, מוציאים בכל דור לעז על נשי ישראל הצנועות, כמו שנראה מדרשתם על הכתוב: „גן נעול אחותי כלה, גן נעול מעין חתום" (שיה"ש ד', י"ב), אשר דרשוהו בכלל על טהרת המשפחה הישראלית: „גן נעול" — אלו הבתולות, „גן נעול" — אלו הבעולות, „מעין חתום" — אלו הזכרים (שה"ש, שם, וי"ר ל"ב, מכלתא בוא פ"ה, פסדר"כ ויהי בשלח פ"ג ע"א וב'). ואמרו במשל למלך, שהיו לו בנות בוגרות ולא נפנה להשיאן והלך לו למדינת הים ושהה שם שנים הרבה. עמדו הבנות ונתעסקו בעצמן ונישאו לאנשים והיתה כל אחת ואחת נוטלה חותמו של בעלה וסמנטרין (חותם) שלו. לאחר ימים בא המלך ממדינת הים ושמע הבריות מליזין על בנותיו ואומרין שזנו בנותיו של מלך, מה עשה? הוציא כרוז ואמר: כל עמא יפקון לקומפון (Campus), קרא לחתנו הראשון ואמר לו: מי את? אני חתנך. הוציא

חותמו, א"ל: של מי זה? א"ל: שלי. וכן לשני וכן לשלישי... כך, לפי שהיו אומות העולם מונין לישראל ואומרים שהן בניהם של מצריים: בנפשות של ישראל היו שליטין, לא כל שכן בנשותיהן? א"ר הושעיא: באותה שעה קרא הקב"ה למלאך שהוא ממונה על ההריון ואמר ליה: צייר צורת הולד בדמות אבותם, הה"ד (במדבר כ"ו): לראובן משפחת הראובני לשמעון משפחת השמעוני (פסדר"כ ויהי בשלח פ"ב ע"ג ובשהש"ר). דברי מדרש אלה יכולים להיות מכוונים אל חוקרי האנטרו־פולוגיה המינים של היום, המיחסים את מוצא העברים אל החתים, המצרים, הכנענים וכיו"ב, שהיו שולטים לדעתם גם בנפשותיהם להנכם על תורותיהם ותרבויותיהם ואין ע"כ לישראל משלו כלום. אבל כל המתבונן היטב בחקירה מדעית אל קלסתרי פניהם ויתר סימניהם הגופניים של העברים היום ימצא בהם קוים עתיקים של העברים הקדומים, כפי שנשתמרו בחקיקות הקדומות אשר מצאו בחפירות שבמצרים, בבבל ובכנען, כמבואר בראש ספרי „קדמות ישראל לפני התולדה" ח"א (בכ"י).

על כל פנים הננו רואים, כי נקודת הכובד של טהרת הגזע נמצאה בימי כה"ק (ומכל שכן בימים שאחרי כך) רק באָב, אשר אליו מתיחסים כל התולדות של השבטים לבתי האבות והמשפחות, וכן רואים אנו, כי באיסור עריות שבתורה נאסרה רק ערות אחי האב (ויקרא י"ח, י"ד) ולא אחי האם[7]. ונזכרו כאמות משפחות רק נשים מיוחדות, שהיה ערכן נכבד למטרת לוח היחס כמו הנשים: „צרויה", „אביגיל", „עכסה", „שארה", כמבואר למעלה, וכן נמצאות נשים אחדות עומדות בראש יחס משפחותיהן, כמו „בת מכיר" ביחס משפחת שגוב (דהי"א ב', כ"א)[8]; „עטרה" אשת ירחמאל בראש משפחה (שם, שם כ"ו) ואשת ירחע המצרי בראש משפחת שֵׁשָׁן, כדי שלא תפסק שלשלת היחס של המשפחה היהודאית הזאת. וכן רק האבות מקבלים בכה"ק את ירושת אבותיהם, מלבד במשפחה משוללת בנים זכרים, כמו במשפחת צלפחד, שהבנות ירשו את נחלת אביהן (במדבר י"ז, א'). וכן נשתמר במשנה היחס הזה לירושת נחלה ואמרו: האב והאחים מן האב נוחלין ומנחילין והאחים מן האם לא נוחלין ולא מנחילין ואחי האם מנחילין ולא נוחלין, אחי האב נוחל (ב"ב ח', א', ב'). וכן דייק רבא (בגמרא שם ק"ט ע"ב) מן הכתוב (במדבר כ"ז) „ממשפחתו וירש אותה": משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב (שם א') „למשפחותם לבית אבותם". וכן דייקו (ביבמות נ"ד ע"ב) „ממשפחתו יגאלנו" (ויקרא כ"ה) משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה. כנגד זה דייקו (שם) מן הכתוב (שופטים י"ז)

[7] ואדרבה על אחי האם אמרו: הנושא את בת אחותו עליו הכתוב אומר „אז תקרא ונו'" (יבמות ס"ג ע"א), אפשר כדי להתנגד אל בעלי יחס האם, אשר אצלם היה להפך.

[8] „שגוב בן חצרון ובת מכיר". יאיר בן שגוב זה התיחס לא אל שבט יהודה של אביו, אלא אל שבט מנשה של אבי אמו (במדבר ל"ב, מ"א), לדעת ר"ז יעבץ (ת"י, חלק א', הערה נ') בלוח יחס בני יהודה, משום שהיה חצרון בן ששים בלדתו אותו (שם בדהי"א) וע"כ נתגדל בבית אבי אמו במות אביו והתיחס אליו. לדעת קצת, התיחס למנשה, משום שיחס יהודה שלו נפל בשורש טהרתו מיחס מנשה, שפרץ נולד מהזדווגות יהודה אל תמר כלתו. אך לפי דעת הירושלמי ב"ב ח', ו', נכנס יאיר בשבט מנשה על ידי אשתו שירשה, והיא הדעה היותר מחוורת.

„ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי והוא גר שם": הא גופא קשיא, אמרת „והוא לוי", אלמא מלוי אתי, „ממשפחת יהודה", אלמלא מיהודה אתי? אלא לאו, דאבוה מלוי ואימיה מיהודה, וקאמר „ממשפחת יהודה", נמצא, כי משפחת אם ג"כ קרויה משפחה? והנה הגמרא שם באה לתירוץ דחוק מאד של דרשה רחוקה. אבל באמת אין להוכיח מן הכתוב הזה כלום, כי לפי עומק פשוטו הפירוש הוא, כי הנער, שהיה לוי על פי יחס אביו ואמו, היה מתושבי בית לחם יהודה, שהיה גר שם בתוך אחת המשפחות של יהודה, כי בימים הקדומים לא היו נותנים בני השבטים לבני שבטים אחרים לגור בעריהם, אלא אם נספחו לאחת המשפחות שלהם או על ידי נשואים בבנותיהם או על ידי עבודה, כמו שבארתי בספרי „מגלות יוחסין בא"י ובבבל" בפרק „הגרים". וכן פירוש: „איש אחד מצרעה (לאמר מתושביה) ממשפחת הדני" (לאמר ממשפחת אביו — שופטים י"ג, ב'), כמו שפירשו בבמדב"ר נשא י', ה': לפי שצרעה היתה ליהודה, כדכתיב (יהושע ט"ז ל"ג „וצרעה ואשנה"), וצרעה היתה לדן, כדכתיב (יהושע י"ט, מ"א), „ויהי גבול נחלתם (של מטה דן) צרעה ואשתאול". לפיכך צריך לפרש, שהיה ממשפחת הדני, אין משמעו משבט, אלא ממשפחת הדני, מלמד, שהיו אביו ואמו של מנוח מיהודה (אבל לדעתי, מצרעה — מתושביה, ולאו דוקא שאמו היתה מיהודה, אלא שהיה יהודאי על פי מושבו).

וכן לגבי עדות (סנהדרין ג', ד'): אמר רבי יוסי, זו משנת רבי עקיבא (המונה בפסולי עדות גם אחי אמו ובניו), אבל משנה ראשונה — דודו ובן דודו, כל הראוי ליורשו (פירש רש"י: וכל הראוי ליורשו, דהיינו קרובי האב). אבל קרובי האם, כגון אחי אמו, כשרין לו לעדות (ועיין ביד החזקה, הלכות עדות פי"ג ה"א). וכן לגבי יבום אינו זוקק ליבום אלא האח מן האב ולא מן האם (עיין יבמות י"ז ע"ב). בכל אלה הדברים לא נשתנה יחס האב מאשר בכה"ק, ונשתנה רק בנקודה אחת ומפני נמוק מיוחד.

אבל במשנה האחרונה' העתיקו, כמו שראינו, את נקודת הכובד של טהרת הגזע מיחס האב ליחס האם, אמנם רק בנקודה אחת של פסולי משפחה, מפני הנמוק המבואר למעלה, אך כנראה, הוציאה ההלכה שנוי זה גם על פי תוקף החיים המעשיים, שנשתנו בינתים. כי בעוד שבתקופת כה"ק לא התיחדה האשה בדתה, מאחר שרק דת האב והבעל היתה שלטת במשפחה והיו ממילא הולדות שנולדו במשפחה כמותו, כמו שאמרו גם בגמרא: „דאורייתא, גוי הבא על בת ישראל (אסור) דמשכה בתריה, אבל ישראל הבא על הגויה — לא (ע"ז ל"ו ע"ב), הנה בתקופת המשנה והתלמוד כבר התיחדה גם האשה בדתה ולפיכך נתקנה אז הטבילה לאשה נכרית להכניסה בדת ישראל, כמו שהוכחתי ב„מגלות יוחסין", אבל כל זמן שלא נכנסה בדת ישראל ולא קבלה עליה עול מצות היא נחשבת לנכרית (ולא כבימי כה"ק בזמן הבית הראשון, אשר אז נכנסה הנכרית בדת

* אמנם לפי שיטת הרב טשרנוביץ המוטעית, כי היחס האמהי הוא העתיק ורמזים משלטון זה נמצאים בשיורי הלכות קדמוניות ומאוחרות, משנה זו, וכן יתר המקומות של יחס אם, הם שיורי הלכות קדמוניות (עי' תולדות ההלכה, ע' 224).

ישראל רק ע״י נשואיה עם ישראלי, כמבואר בספרי „ההלבשה העברית הקדומה״ 133, אחרי שהאשה היתה מקנת כספו של הבעל והוא היה אדוניה והשליט בה לקבל ממילא גם את דתו), ועל כן אם גם נבעלה לישראל בעמדה בנכריותה — הולדות כמותה. לאמר, ההלכה העמידה את הדבר על מנהגו של עולם, כי בכל התקופות ובכל המעמדים מכיר הולד רק באמו כבמוצא הטבעי הודאי או „מחוללתו״ (כמבטא ישעיה הנביא, נ״א ב׳) הבלתי מסופקת, והוא נגרר ונמשך רק אחריה, כמו שראינו בימי עזרא ונחמיה. ובביאה של אונס על ידי הנכרי, שהיתה מצויה בתקופת המשנה והתלמוד ביחוד בנשים שבויות (כמבואר בספרי „מגלות יוחסין״), הלא האב הוא אנונימי־פלאי לגמרי, כמו שאמרו (נזיר מ״א ע״א, ועיין ספרא לויקרא נ״א ב׳ ובמדב״ר נשא י׳, י״א), כי היחס לאב הוא רק חזקה בעלמא (דלא ברירה מילתא, אי אבוה הוא), אבל היחס לאם דידעין דילידתיה (ודאי ילידתיה). וכן אמרו בפירוש המשנה (קדושין ד׳, ח׳): ואפילו שניהם (הבעל ואשתו) אומרים על העובר שבמעיה, ממזר הוא, אינם נאמנים. מאי ואפילו שניהם? לא מיבעיא קאמר —לא מיבעי איהו דלא קים ליה, אלא אפילו איהי דקים לה, לא מהימנה (שם ל״א, ע״ב). וכן אמרו ביבמות (נ״ד ע״ב): „ערות אחות אמך לא תגלה״ (ויקרא י״ח) בין מן האב בין מן האם, למה לי למכתבא באחות אב, למה לי למכתבא באחות אם? אמר רבי אבהו, צריכא, דאי כתב רחמנא באחות אב, שכן יש לו חיים (דמשפחת אב קרויה משפחה), אבל אחות אם אימא לא, ואי כתב רחמנא באחות אם, שכן ודאית (קרובתו, אבל אחות אב ח״ו אין זה אביו. רש״י). לפיכך עמדו חכמי המשנה ותקנו בהלכה, כי הנכרי והעבד הבא על בת ישראל — הולד כשר, ולהפך — הולד פסול. — אכן גם להלכה זו אפשר למצוא מקור ביחס בני ירחע, שהיה עבד מצרי ובניו נתיחסו לאשתו בת ששן לשבט יהודה (דהי״א ב׳, ל״ד, ל״ה, ל״ו), אבל שם בודאי נשתחרר ירחע זה ונכנס בדת ישראל ובניו, ואם כי התיחסו לשבט יהודה, לא באו בקהל אלא אחרי עבור ג׳ דורות (דברים כ״ג, ח׳).

על יסוד החדש הזה שבהלכה אמרו במשנה (קדושין ד׳, ב׳): הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמונה (כמבואר בספרי שם), בשעה שלדברי יוסיפוס היתה בדיקת היחס של הכהנים בימיו לפני חה״ב, היינו לפני המשנה האחרונה, רק מצד האב ואבות אבותיו ולא מצד האם. וכן פטרו על פי היסוד הזה החדש את הבכור פטר רחם אם, כי רק אמו לויה (עי׳ בכורות מ״ז ע״א, חולין קל״ג ע״א).

והנני להעיר על הפלא, כי בכ״ז נמצאה דעה בימי הספרא, המחזקת עוד ביחס האב במשפחה נגד יחס האם, והיא מפרשת את הכתוב בויקרא כ׳, כ״א: „ואיש אשר יקח את אשת אחיו, נדה היא, ערות אחיו גלה, ערירים יהיו״, כי „באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר, או אינו אלא באשת אחיו אפילו מאמו, והדין נותן, הואיל ואסר אחות אמו ואחות אביו ואסר את אשת אחיו, מה אחות אביו ואחות אמו בין מן האב ובין מן האם, אף אשת אחיו בין מן האב ובין מן האם? ת״ל „נדה היא״. לא אמרתי אלא באשת אח, שהיא כנדה — מה נדה יש לה אסור

ויש לה היתר, אף אשת אח יש לה אסור ויש לה היתר, ואיזו היא? אשת אח שיש לה אסור ויש לה היתר, זו אשת אחיו מאביו. אם יש לו בנים אסורה, אם אין לו בנים מותרת" (ספרא לכתוב זה, קדושים י"ג, ה'). הספרא הזאת הביאה במבוכה את כל המפרשים (עיין תוספות בריש יבמות בארוכה). לדעת „קרבן אהרן" היא משבשתא, והעתיק כאן את הברייתא מיבמות נ"ד, דהקרא מיידי בין באשת אחיו מן האב ובין מן האם, וכן דעת הגר"א. אבל הראב"ד בפירושו מתרץ את הספרא. אולם באמת היא ברייתא עתיקה, טרם שהעתיקו את היחס מן האב אל האם ועל פי הדעה העתיקה, כי משפחת אב קרויה משפחה ומשפחת אם אינה קרויה משפחה (ב"ב ק"ט ע"ב וק"י ע"א). וכן נאמר על פי הדעת הזו להלן בספרא פרשה ו' פרק ח': מנין שאחיו מאביו קודם לאחיו מאמו? ת"ל אחד מאחיו יגאלנו (ויקרא כ"ה, מ"א), לאמר, המיוחד שבאחיו[10].

ויש להעיר, כי גם במשפט הרומאי של תקופת הקיסרים עוברים לאט לאט מיחס האב אל יחס האם. עוד במלואים (נאָוועלען) אחדים של יוסטיניאן (118. H 27) אנו מוצאים סדר חדש של זכות הירושה לרגלי נצחון רעיון המשפחה הרוחני (עיין אוסוואלד שפֶּנגלר, אונטערגאנג דעס אבענדלאנדעס, ח"ב ע' 407).

אולם על החדשה הזאת היו גם מערערים בין החכמים המאוחרים בדורות שונים. ביחוד מהבבלים המיוחסים, כמו שנראה מדרשתו של רבי חייא הבבלי על המקרא (ויקרא כ"ד, י') „ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי". תנא רבי חייא, מפרשת יוחסין יצא, שבא ליטע אהלו במחנה דן (על פי מוצאו מצד אמו שלומית בת דברי למטה דן. שם, שם, פסוק י"א), אמרו לו: מה לך ליטע אהלך במחנה דן? אמר להם: מבנות דן אני (על פי ההלכה החדשה, שהולד כמותה). אמרו לו: כתיב „איש על דגלו באותות לבית אבותם" (במדבר ב') ולא לבית אמותם. נכנס לבית דינו של משה ויצא מחויב (על פי ההלכה העתיקה בתורת משה, כי היחס הוא אבהי). עמד וגידף (ספרא אמור, פרשה י"ד, ויק"ר ל"ג, תנח' סוף אמור). רבי חייא הוכיח על ידי ציורו הבולט והחי הזה את הסתירה הגדולה, שיש בין ההלכה האחרונה ובין ההלכה העתיקה, כי בא בן האשה הישראלית לתבוע את זכותו על פי ההלכה האחרונה החדשה ושללו אותה ממנו על פי ההלכה העתיקה שבתורת משה וע"כ עמד וגידף, כי מצא לפניו שתי תורות מתנגדות זו לזו. וכן נמצא בדור מאוחר של אמוראים: יעקב איש כפר נבוראיי

[10] ונם בהגדה התלמודית נחשבה ההתיחסות לאם להתיחסות פגומה, כמו שמסופר בירושלמי כלאים פ"ט, ה"ג, שאמר רבי: אין טליק רב הונא ריש גלותא להכא, אנא מותיב ליה לעיל מיניי, דהוא (ביחוסו לדוד) מן יהודה ואנא מבנימין, דהוא מן דוכרא ואנא (ביחוסי לדוד) מן נוקבתא (כי מצד האב היה מבנימין). עיין בבלי, כתובות ס"ב ע"ב, סנהדרין ה', ע"א, ירוש' תענית ז', ו', ב"ר ל"ג, ג'. ועיין בפירוש יפ"ת. ועיין בתולדות ההלכה לרח"ט 234, המביא מכאן ראיה להפך.

[11] הוא היה בכלל מבקר חריף והורה בצור: דגים טעונים שחיטה (ירושלמי יבמות ב', ו'); כשנפקד להיות מתרגם לאחד המוסמכים הבורים בשביל כסף, קרא עליו בלעג חריף את המקרא (חבקוק ב', י"ט): „הוי אומר לעץ הקיצה, עורי לאבן דומם, הוא יורה — יודע הוא יורה? — הנה הוא תפוש זהב וכסף — לא בכסף נתמנה? — וכל רוח אין בקרבו" (ירוש' בכורים ג', ג').

הורה בצור: מותר למול בשבת בנה של נכרית שבא עליה ישראל, שמע רבי חגי ואקפיד, אמר ליה: איתא לקי! אמר: בר נש דאמר מילי דאורייתא לקי? א"ל: ומן הן הורית? א"ל דכתיב (במדבר א׳): „ויתילדו על משפחותם לבית אבותם" — משפחת אב קרויה משפחה. א"ל: לא הורית טב. א"ל: ומן הן את מודע לי? א"ל: רבע עצמך ואנא מודע לך. א"ל: כתיב, „ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל הנשים והנולד מהם" (עזרא י׳, ג׳). א"ל: מן הקבלה את מלקני? א"ל: „וכתורה יעשה" (שם, שם), א"ל: רצוף רצפך זה דהוא טבא לאולפנא. מאיזו תורה? מההוא דאמר רבי יוחנן משום רשב"י (דברים ז׳): „ולא תתחתן בם" וגו׳, למה? „כי יסיר את בנך מאחרי", בנך מבת ישראל קרוי בנך, ואין בנך מנכריה קרוי בנך אלא בנה[12] (ירושלמי יבמות פ"ב, ה"ו, קדושין פ"ג ה׳ י"ב, ב"ר ז׳, במדב"ר י"ט, קה"ר פ׳ כל זה נסיתי, פס"ר ופסדר"כ פ׳ פרה, לפי גרסת הילקוט המחוורת בעזרא סוף סי׳ תרפ"ט). גם ביעקב איש כפר נבורא הננו מוצאים מתנגד בצדק אל ההלכה החדשה, אשר בקשו לה סמוכין מעזרא, כאלו הוא תקן אותה, אחרי שאסר נשואי נשים נכריות שהיו מותרות לפניו, עד שמצא ר"י סמיכה בתורה.

הרמב"ן בפירושו לויקרא כ"ד י׳ מביא בשם חכמי צרפת, שקודם מתן תורה היה משפטם לילך אחרי הזכר וכאשר נולד זה לא מלו אותו, כי היה מצרי בדוק. הרנ"ק במונה"ז, שער ט׳, ע׳ 38 (דפוס למברג), מחליט ג"כ, כי ההלכה הזאת ליחס את הבנים אחרי האם תקנו וחדשו עזרא ונחמיה בגזרתם להוציא ולגרש את הנשים הנכריות, והיינו דעת רבי חגי שלפנינו, אבל לפי היוצא מהוכחותינו כאן היא הלכה, שנתחדשה ע"י חכמי המשנה והתלמוד ולא קודם. עזרא ונחמיה לא חדשו הלכה, אלא נהגו לפי צורך השעה.

לפי דעת החוקר ליאופולד לֶב (געזאממעלטע שריפטען, ח"ג 121־124) נהגו כבר על פי ההלכה הזאת בימי שאול מתרסיס, וע"כ צוה למול את תימוטיוס, שהיה בן אשה יהודית, אם כי אביו היה יוני (מפעלות ט"ז, ג׳).

עכ"פ, כמו שמבורר מכאן, אין להסתייע מהמשנה בקדושין ג׳, י"ג, כי היחס האמהי היה קדום בישראל והמשנה היא משנה ראשונה עתיקה. וכן מחליטים בטעות בר טוביה והרב רח"ט (בתולדות ההלכה ע׳ 234, ג׳), כי נמצא רמז ליחס האמהי הקדום בישראל במנהג המקובלים וגם בנוסחאי תפלות מאוחרים, כמו ב„רבונו של עולם" בהוצאת סה"ת, וכן בתפלות על אנשים פרטים נזכר האדם הפרטי בשם פלוני בר פלוניתא. והנה כבר העירותי בסוף מאמרי „שמות העצם הפרטיים" („התקופה" כ"ה), כי זה מנהג בבלי בנוסחאות הלחשים, המובאים בתלמוד (גיטין ס"ט ע"א וע"ב, שבת ס"ו ע"ב וס"ז ע"א), להזכיר את הנפגע בשמו ובשם אמו, וכנראה נהגו כך גם בשם הפוגע, כמו הלוחש לשברירי (עורון) דליליא: „שברירי דפלוני בר פלוניתא שבקינהו לפלוני בר פלוניתא" (גיטין ס"ט ע"א, יומא פ"ד ע"א), ואביי מסר כלל בשם אמו: אמרה לי אם, כל מנייני

[12] ויש לתמוה, כי פה מסתייע רבי חגי בדיוק מן הכתוב „כי יסיר", אם כי בקדושין ס"ח ע"ב מוצאים, כי את הטעם הזה אמרו רק בשבע אומות, ואפשר להשתמש בו ביתר האומות רק אליבא דרבי שמעון, דדריש טעמא דקרא.

(לחשים שנאמרו במנין) „בשמא דאמא". בתפלות מתנהגים אצלנו היום על פי ה„זוהר" בבראשית לך לך פ׳ „וילך למסעיו" (בראש׳ י"ג, י"ג) על הכתוב בתהלים פ"ו, ט"ז, „והושיעה לבן אמתך": וכי לא הוה (דוד) בריה דישי, עד דאיהו אמר בשמא דאימיה ולא בשמא דאבוי? אלא הא אוקימנא כדי אתי בר נש לקבל מלה עלאה לאדכרא, בעי למיהך במלה דאיהו ודאי ועל דא אדכר לאמיה ולא לאבוי (זוהר, דפוס וילנא, בריש פ"ד ע"א). החוקר נֶלדקי בבקרתו על ווילקין בדבר היחס האמהי בכה"ק (ר׳ „עסטרייכישע מאנאטשריפט פיר דען אָריענט", 1884, ע׳ 304) מעיר, כי כל מַנְדָאִי, הנקרא לפעמים בנוסחאי הדת בשם אחר מאשר בחייו החילונים, מתיחס בהם על שם אמו ולא על שם אביו, והוא שואל: מאין המוצא של המנהג הזה? הוא לא שמי, לא בבלי ולא פרסי (עיין אד. מייאר ג.ד.א. ח"א א׳ 29) אבל, כמו שהוכחנו כאן, הוא בבירור שמי ומנהג בבלי, כי הלחשים בתלמוד הם בבלים. ועיין אברהם מרמרשטיין „מנהגים קדמונים בא"י" („ציון", ספר שני ירושלים תרפ"ז ע׳ 20), כי המנהג הזה נודע אצל החוקרים בשם mater certa, וכנראה, מוצאו מנשואי רבוי נשים, אשר בהם מתיחד כל ילד יחוד גמור ומינכר רק בהקראו על שם אמו.

עכ"פ אין להסתייע מהמנהג המאוחר הזה, הלקוח מהבבלים, על קדמות היחס האמהי בישראל.

פ. דיקשטיין

משפט ומדינה בישראל

מבוא

המשפט והמדינה הם שני המושגים היסודיים של תורת המשפט ותורת המדינה (של כל אחת בפני עצמה), ועם זה קשורים וכרוכים זה בזה. הגדרת המושגים האלה וקביעת היחס שביניהם — הן הפרובלימות העיקריות, הראשונות, המוקדמות בשביל שני מקצועי המדע הנזכרים; בחקירתן עסקו חכמי המשפט והכמי המדינה בלי לאות במשך כמה וכמה דורות, על בירורן נכתבו המון ספרים ומאמרים לאין חקר, הובעו דעות על דעות שונות, ואף על פי כן — ואולי דוקא מפני זה — אין במדע תשובה מוסכמת ומקובלת עליהן.

יש מרחיבים גם את מושג המשפט גם את מושג המדינה לאין קצה, ועל פיהם יוצא, שכל קבוץ אנושי, יהיה קדמון שבקדמונים, פרימיטיבי שבפרימיטיביים, תהיה לו אפילו צורת עדר, אם רק ביחסי בני הקבוץ אינו שורר תהו־ובהו גמור, אם רק יש בו משהו מן הסדר הקבוע על פי המנהג או ההרגל, אם רק יש בו איזה שעבוד שהוא של פרט אחד לשני או לכלל, אם רק יש בו השפעה כל שהיא של הכלל על הפרט — הרי יש כבר לקבוץ תכונת מדינה, ולסדריו, מנהגיו והרגליו אופי של משפט. אבל כמה רחוקים הם „המשפט" ו„המדינה" בקבוצים הפרימיטיביים מן המשפט והמדינה בצורתם המודרנית או אפילו ההיסטורית?

המרחק הוא כל כך עצום, עד שקשה להכניס למושג אחד, בגדר שם אחד, מצבים כל כך משונים, נבדלים ונפרדים זה מזה. לפיכך אמרו החכמים: אין השמות משפט ומדינה הולמים אלא קבוץ אנושי, שסדרי חייו קבלו צורה משוכללת יותר, מוצקת יותר. אבל איהו הגבול המבדיל בין מצב אי מדיני ובין מדיניות, בין ארחות חיים שלא הגיעו לידי מדרגת משפט ובין משפט? בשאלה זו התחבטו החכמים, יש ביניהם מרחיבים ויש מצמצמים, ולפי מדת ההרחבה או הצמצום הוא גם מספר הדעות.

וכאן עומדת גם השאלה על דבר היחס בין המושגים משפט ומדינה. אין חולק על זה, שבכל מקום שיש מדינה, יש גם משפט, שהחיים המדיניים לא יצוירו בלי משפט, המשמש בסיס להתהוותה ולקיומה של המדינה, אבל לעומת זה רבים האומרים, שהמשפט קודם למדינה, שהעם החי לשבטיו, למשפחותיו, לבתי אבותיו, ושלא טעם עוד טעם של חיים ממלכתיים, הרי הוא כבר נתון בתוך משטר משפטי ידוע, לו גם פרימיטיבי, חייו אינם כבר חיי חופש גמור, כי אם קשור הוא במנהגים, שזקני העם ונשיאיו, ראשי בתי האבות, מכריחים אותו ללכת בהם ולשמרם ואוחזים באמצעי כפיה שונים, במיני עונש וכדומה, כדי להשפיע על הנוטים מהם ועוברים

עליהם, זאת אומרת, שהנימוס המשפטי קודם ליצירת המדינה, ושיש למשפט אפשרות של קיום עצמי בלי מדינה.

אפיניים ביותר לתאור מצב צבורי כזה הם דברי בעלי הרשומות הקדמונים שלנו. „בימים ההם אין מלך בישראל — איש כל הישר בעיניו יעשה". אין מלך בישראל — זאת אומרת, אין מלכות, ש„אלמלא מוראה — איש את רעהו חיים בלעו", אין מדינה, שהרי, לפי השקפות הזמן ההוא, המלך — זו הצורה היחידה של המדינה. איש הישר בעיניו יעשה — זאת אומרת, אין חקים ומשפטים, אין שום כפיה ועכוב מצד הצבור לאדם שיפיק את זממי לבו. מה הן העובדות שבתוצאתן נאמרו הדברים האלה, הנותנים ציור בהיר וקלסי למצב הדברים הקודם למדינה? קרא הספורים על דבר פסל מיכה ופילגש בגבעה (שופטים, י"ח—כ"א). הספורים האלה מעידים, שהיו נוהגים מעשים של גזל, רציחה, ענוי נשים וחלול המנהג המקודש של הכנסת אורחים, ואין עונש, ואין מוחה, אין פוצה פה ומצפצף, „לית דינא ולית דיינא". לכאורה זה מוכיח, שלא היה קיים בזמן ההוא שום משפט. אבל לכשנתעמק בדבר, נראה, שבתוך בתי האבות, המשפחות והשבטים היה קיים סדר צבורי קבוע, ושביד הזקנים, הנשיאים, ראשי בתי האבות היו אמצעים ואפשרויות להכריח את בני הבתים והמשפחות לשמור ולקיים את המנהגים המקובלים ולהעניש את העוברים עליהם. מה שהיה חסר — זהו כח הכפיה לגבי בני שבט זר, בני משפחה זרה, בני בית־אב זר. ובאמת כל העבירות הנזכרות בספורים האלה הם נגד בני שבט אחר, ואי־האפשרות להעניש את העובר עברה ולהשיב את הגזילה נובעת דוקא מתוך היחסים ש ב י ן השבטים, שבהם לא היה סדר משפטי. הספורים מעידים גם על התעוררות ורצון לאחד את כל בני האומה בסדר משפטי אחד. אבי האשה המעונה והנרצחה שלח נתחי גופתה לכל גבול ישראל, כדי לעורר את כל השבטים לקום כאחד ולהעניש את עוברי העבירה. השבטים, שנתקבצו יחד, דורשים מאת בני בנימין להסגיר אליהם את בני־הבליעל מגבעה, ורק אחרי שהדרישה לא נתמלאה, נגשו למלחמה בשם כל שבטי ישראל. כל זה מראה על התאמצות לעשות מכל שבטי ישראל חטיבה אחת, בעיקר, כדי להגן על הסדר הצבורי המקובל, לשמור את המשפט. זהו המצב הצבורי הקודם להתהוות המדינה. צבור כזה הוא משולל מדיניות, נעדר משפט, המאחד את כל חלקי האומה, אבל איננו ערטילאי לגמרי מחוקים ומשפטים, יש בו משפט, הקיים בגבולות כל יחידה צבורית קטנה לערך, כמו בית אב, משפחה, שבט; משפט, שאם אמנם לא הגיע לשכלול הצורה והתוכן, אבל יש לו כבר כל אותן התכונות העיקריות, המסמנות ומגדירות את מושג המשפט; משפט, שתכנו נקבע ע"י מנהגים נושנים ומסורת של דורות ושעל שמירתו וקיומו מגינים הזקנים וראשי בתי־האבות ע"י אמצעי עונש וכפיה. ומכיון שכך, הרי המשפט קיים קודם לֶדת המדינה, ויש למשפט קיום מיוחד בלי סיוע המדינה.

אבל מוכרחים אנו להודות, שמשפט זה, שקיים לפני המדינה, הוא פרימיטיבי ביותר, ואם אמנם מצאו רוב החכמים, כי גם עליו שם המשפט יקרא, וכי יש בו כבר כל סימני הסדר, הקביעות, הכפיה הצבורית המאורגנת, אף־על־פי־כן אינו

בעצם אלא בבואה או אפילו בבואה דבבואה של המשפט האמתי הקיים אצל עם החי חיים מדיניים, כפי שאנו רואים זאת בזמננו ובדברי ימי העמים בתקופות ההיסטוריות והמדיניות. סוף סוף אין המשפט שלפני המדינה אלא בריה רכה, גמישה, רפויה; גם תכנו אינו מסוים כל צרכו, גם תקפו החיצוני הוא מצער. אין ספק, כי המשפט מגיע לידי שכלול רק בשעת קיום המדינה ורק בעזרתה.

כדי לעמוד על תפקיד המדינה בנוגע למשפט ועל הקשר הפנימי שיש בין שני המושגים האלה, עלינו לברר מראש את מהות המשפט ואת תכליותיו. המשפט קובע את היחסים שבין בני האדם, נותן את הכללים של התנהגות האדם בתוך הצבור, ומסדר את הכפיה הצבורית המאורגנת, השומרת על קיום הכללים האלה ומענישה את העוברים עליהם. את התפקיד הראשון — קביעת כללים של התנהגות האדם ביחסיו אל הצבור ואל יתר בני הצבור—ממלאים גם המוסר (או תורת המדות), גם הדת, ובמקצת גם הנמוסים של דרך ארץ. כל אלה יחד באופן משותף משתדלים לשפר ולתקן את היחסים שבין בני האדם ולהשליט בהם את השלום, את הצדק ואת היושר. ואין ספק, שעל־פי מדת הצדק והיושר, שהם דורשים מן החברה, גדול כחם של המוסר והדת בכמה וכמה מעלות, אבל אין בדרישתם כמעט שום לחץ חיצוני חברתי על האדם, כי אם השפעה פנימית על לבו, על יצרו, על מצפונו, על כחות נפשו. מעלה יתרה יש למשפט, שהוא מסדר גם השפעה חיצונית ע״י כפיה ואזהרה של כפיה באופן צבורי מסודר ומאורגן. על ידי תכונתו זו רוכש לו המשפט את זכות הקיום בחברה. אמנם קטנה ופחותה היא מדת היושר והצדק, שהוא דורש מבני האדם, אבל אותו המועט, שהוא מוצא לנחוץ לדרוש ושהוא מכניס לגבול סמכותו, הוא דורש במפגיע, דורש בהחלט, דורש בכל תוקף ובחזקת־היד, ובזה יתרונו.

אמנם רבים הם החכמים, האומרים, שאין הכפיה סימן הכרחי של המשפט, ושיש חלקים ומקצועות במשפט, כמו משפט הכנסיה הדתית, המשפט הבין־לאומי, משפטי הקונסטיטוציות וכיוצא בזה, שאין כפיה משפטית במובן הרגיל מגינה עליהם, והם קיימים בתוקף הלחץ החברתי הבלתי־מאורגן, השפעת המנהג הכללי המקובל, השקפות וכללי הנמוס של בני מעמדות ידועים או בעלי אומניות ידועים, הכנסיות הדתיות, העתונות והספרות וכיוצא בזה. יש אפילו אומרים, שגדול לפעמים כחו של לחץ בלתי־מאורגן זה מכח הלחץ המשפטי, ויש בידו להחזיק ולשמור את חלקי המשפט במדה לא פחותה מן הכפיה המאורגנת של המוסדות המדיניים, המיוחדים לכך. ולא עוד, אלא שגם כללי התנהגות האדם, הנכנסים לתוך גדר המשפט הרגיל, יותר משהם נשמרים ע״י שופטים ושוטרים, בתי דין ובתי מאסר, יותר הם נשמרים ע״י ההכרה וההשפעה הצבורית הבלתי־מאורגנת. ומעשים בכל יום, שחוקים פורמליים, הכתובים וערוכים בקובצי החוקים של המדינות, בטלים ע״י כח המנהג הכללי, שיסודו בהשקפות חברתיות עמוקות, בדת, בתנאים כלכליים־חברתיים וכדומה; זאת אומרת, במקום שפוקע כחו של הלחץ הצבורי הבלתי־מאורגן, גם הכפיה המאורגנת היא רפת־אונים להחזיק מעמד ולשמור על קיומם של כללי המשפט (עיין למשל גיאורג יללינק, תורת המדינה הכללית, ברלין 1921, גרמנית, עמודים 337—334).

ברם, אם אנו מסכימים לדעות אלו, הרי הגבולות בין המשפט ובין המקצועות הקרובים אליו (המוסר, הדת, נימוסי דרך ארץ) הולכים ומטשטשים, ובכל אופן הרי יש לנו רשות להבדיל בין חלקי המשפט את אלה, שיש להם בלי ספק הסימן המובהק של כפיה מסודרת, ולכנותם בשם משפט במובן המצומצם, משפט המיוחד בתכונותיו, משפט par excellence או משפט κατ' ἐξοχὴν. בין שנרחיב את גבולות המשפט בכלל ובין שנצמצם אותם, באחת עלינו להודות, שהכפיה המסודרת היא הנותנת למשפט את צביונו הכללי, היא הקובעת את צורתו. ואותם חלקי המשפט, שבהם כפיה זו נוהגת, הם עיקר, וכל השאר, אם אמנם אין לנו להוציאם מן הכלל, אבל הם טפלים; ואם אין אנו רוצים להזניח גם את ההשפעה הצבורית ככח מסייע בקיום המשפט ובהתפתחותו, אל לנו לדחות בכל זאת את העיקר מפני הטפל, ואל לנו לשכוח, כי היסוד למשפט זה כח הכפיה שבו. אין בדעתנו להכריע במאמרנו זה בין המרחיבים ובין המצמצמים בהגדרת המשפט במובנו המצומצם בתור הופעה סוציאלית, המקבלת תקפה ע"י כפיה צבורית מאורגנת, ובבואנו להגדיר את היחס שבין המשפט והמדינה, תהיה כוונתנו רק למשפט זה או לחלק משפט זה.

ואם הכפיה הצבורית המסודרת היא בשבילנו עיקר העיקרים במושג המשפט, הרי מובן מאליו, כי ערכה של המדינה בשביל המשפט הוא גדול מאד מאד. אחד מתפקידיה הראשיים של המדינה היא לארגן את הכפיה הצבורית הזאת, לתת לה צורות מסודרות וקבועות, לשכללה מצדי צדדים. יש למדינה גם תפקידים אחרים, והגנה מפני אויבים מן החוץ הוא בודאי העיקרי ביניהם. אבל תפקיד זה של סדור המשפט הוא היסודי בין תפקידיה של המדינה כלפי פנים. עצם קיומה של המדינה תלוי בסדורה הפנימי, ואין המדינה יכולה להתקיים אלא אם כן נעשתה ע"י סדור פנימי לגוף שלם, לחטיבה מיוחדת בעולם. שעבוד כל הפרטים והיחידים של הצבור לשלטונו ולמרותו של הכלל, של ההסתדרות הצבורית, זהו כל מהותה של המדינה, ושעבוד זה אינו נעשה אלא ע"י המשפט. וכאן אנו רואים את השפעת הגומלים של המשפט והמדינה. המשפט במובן זה יוצר את המדינה, והמדינה יוצרת את המשפט. רק אותו הצבור יכול להקרא בשם מדינה, שבו כל הפרטים משועבדים להכלל, והשעבוד קיים בצורות משפטיות, ע"י כללים והלכות ידועות, שהאדם מוזהר על שמירתם אזהרת כפיה ועונש, ולפיכך אין קיום למדינה בלי משפט. מאידך גיסא, משפט הראוי לשמו, המתאים פחות או יותר לתעודתו, אין לו קיום בלי מדינה. ואם אמנם מוצאים אנו את נצני המשפט הראשונים בתקופות הקודמות למדינה, הרי פרי גמל ובשל נעשה המשפט רק במדינה.

אם נוציא מן הכלל את העובדה של מציאות המשפט בצבור הפרימיטיבי. הרי אנו כמעט רשאים לומר, ש ה מ ד י נ ה ו ה מ ש פ ט ה י י נ ו ה ך, כי המדינה קיימת ע"י המשפט, והמשפט נותן את הסדור למדינה. וכי היכן לוקח המשפט את הסימן היותר מובהק שלו, את הכפיה הצבורית המאורגנת, אם לא מאת המדינה, שהיא היא הבטוי והכלי והנושא של הכפיה הצבורית המאורגנת (אם אמנם יש כפיה צבורית קודמת למדינה, הרי זה רק משום שהגופים הצבוריים הם

מעין מדינה, ואז גם המשפט שבהם הוא מעין משפט), וכן במה נבדלת המדינה וכח הכפיה שלה מיתר הגופים הצבוריים ואפילו מן הכפיה שיש בידי לסטים מזויינים, האם לא בסדור וארגון שלה, האם לא בזה, שהיא מוצאת לפועל על פי כללים והלכות ידועות, כלומר על פי משפט? ובשפה העברית אפילו השם מוכיח: אין מדינה אלא הסתדרות צבורית, המיוסדת על הדין והמתחזקת ע״י הדין. וכך אנו רואים, שמושג המדינה כולל בתוכו את המשפט, ומושג המשפט כולל בתוכו את מושג המדינה, עד שהיו חכמים שאמרו, כי במובן הגיוני הרי זה מעגל קסמים. לצאת מן מעגל הקסמים השתדלו ע״י הגדרות ממין זה: המדינה זה הגוף הצבורי בעל השלטון העליון העומד ברשות עצמו, ובכן נמצאה הגדרה למדינה בלי עזרת המושג „משפט״. אבל למעשה, הגוף הצבורי העליון העובד ברשות עצמו אין לו קיום בלי משפט, כפי שכבר בארנו, שהרי המשפט הוא המלט, הטיח, הדבק המצרף ומחבר כל חלקי המדינה זה לזה. ואם יצויר במוחנו קיום מדינה דספוטית של שלטון עריץ בלי שום משפט, הרי זה עוד הפעם הופעה יוצאת מן הכלל, אי־נורמלית. דספוטיה בלי שום משפט זוהי תמיד בריה שאינה בת קיום, ואם אנו רואים, ששלטון דספוטי נמשך זמן ארוך, הרי אין ספק, כי בה שורר במדה הגונה סדר משפטי.

וכך מכיל בקרבו מושג המשפט את המושג מדינה. משפט פרימיטיבי, שהוא באמת רק מעין משפט, מתקיים גם בצבור פרימיטיבי, שאיננו עוד מדינה, ושהוא רק מעין מדינה. אבל משפט הראוי לשמו ומתאים לתעודתו קיים רק במדינה. יותר מזה, אם אנו רואים בכפיה הצבורית המאורגנת את עיקר העיקרים של המשפט, אנו מחוייבים להודות, כי רק בהתפתחותה ושכלולה של המדינה, מוסדותיה, סדור תפקידיה יוכל להתפתח ולהגיע לידי שכלול המשפט, התלוי בכל במדיניות.

וכאן אנו צריכים להבדיל בין שני צדדים במשפט. בשעה שאנו מגדירים את המשפט ומבדילים אותו ממקצועות הדת, המוסר, היושר, הצדק, נמוסי דרך ארץ וכיוצא בזה, ומחפשים את הסימנים המובהקים הקובעים את תכונתו המיוחדת והנבדלת מהמקצועות האחרים, אנו עומדים, כפי שכבר ראינו, על הכפיה הצבורית המאורגנת בתור סימן כזה. ואז אנו אומרים, כי ערכו של המשפט הוא לא כל כך בתכנו, המתאים לדרישת הצדק, היושר והמוסר, כי אם בכח שלטונו על החיים, שעל ידי זה הוא מכניס סדר קבוע ומשטר מוצק בחיי הצבור. מבחינה זו לא כל כך חשוב תוכן המשפט, כי אם קביעותו, ההכרה הכללית, שכל ההלכות המשפטיות מתקיימות ומוצאות לפועל על ידי בני הצבור מרצונם ושלא מרצונם, מתוך הכרת חובה או מתוך הכרת הכפיה האפשרית והעונש הצפוי או, באופן הגרוע ביותר, ע״י כפיה מסודרת בדרך משפטית ומדינית. הכרה זו היא שיוצרת את חיי החברה המסודרים, את האפשרות של חיי שקט ובטחון, בטחון הגוף והרכוש, בטחון הזכויות של כל פרט ופרט, עד כמה שהמשפט מכיר בהן ומגן עליהן, ואת התנאים הנחוצים להתפתחות כל מיני משא־ומתן בחברה. הכרה כזו, סדר קבוע ומשטר מוצק כזה, הם סגולה טובה לחברה, וברכה רבה כרוכה בהם, שהם מכשירים את החברה להתפתחות נורמלית ומאַפשרים את פריחתה. ערכן של ההופעות האלו הוא

כל כך גדול, עד שהוא מכריע לפעמים את הנזק ואת ההפסד, שהמשפט מביא ע"י חסרונותיו הפנימיים ומגרעותיו בעצם תכנו. גם אם הוא מתנגד לעתים קרובות לצדק, ליושר ולמוסר, גם אם הוא מגן על זכויות אנשים שראויות להבטל, ולהפך מבטל זכויות צודקות, הראויות לחזוק ולהגנה, ועל ידי זה גורם הפסד מעשי ומוסרי לחברה, אבל אם הוא משליט סדר קבוע ומשטר איתן ומסדר חיי בטחון בחברה, הרי תועלתם של אלו מרובה על ההפסד. כך נראה לפנינו הענין, אם אנו מתבוננים בו מתוך אספקלריה משפטית, יותר נכון, מתוך אספקלריה של הצורך בכפיה צבורית מאורגנת, שהיא, כפי שאמרנו, עיקר העיקרים במשפט.

אבל אידיאל זה של המשפט, סדר קבוע, משטר מוצק, משמעת גמורה ומוחלטת של בני הצבור, הרי הוא סוף סוף רק מסגרת חיצונה, אמנם חשובה, לחיי הצבור, וערכה של המסגרת תלוי באותו התוכן, שעליו היא שומרת ומגינה. מה בצע בשלטון המשפט, אם כלליו והלכותיו ברובם מתנגדים לצדק, ליושר, למוסר, להשקפות החברה, אם הוא באמת נותן תוקף לעושקים לעשוק את קרבנותיהם, אם הוא מאשר ומקיים את כל העוול הנעשה בארץ ונותן לו תוקף חוקי וצורה משפטית? ואם כן אסור לנו להיות חד־צדדיים ועלינו לדעת, כי למשפט שני תפקידים: השלטת הצדק והיושר בחיי החברה וגם יצירת סדר ומשטר קבוע ואיתן, ורק בהרכבת שני התפקידים במזיגה אחת ממלא המשפט את תעודתו. זאת אומרת: שני צדדים למשפט: הצד האחד פונה אל הצדק והיושר, והשני — אל הסדר והמשטר. בצד הראשון פועל המשפט בשותפות עם הדת והמוסר ועם נמוסים צבוריים ממין אחר; בצד השני המשפט הוא יחיד על שדה המערכה, והוא מפלס לו נתיב לנצחונו בכוחותיו העצמיים. עד כמה שהדבר נוגע לצד הראשון אין המשפט תלוי במדינה אפילו כמלוא נימה, והתפתחות תוכן המשפט והתקרבותו אל השקפות הצדק והיושר אינה זקוקה לקיום מדינה ואינה עלולה להשתנות על־פי חזקם ותקפם של הסדרים המדיניים. לא כן הצד השני — הוא כולו תלוי במדינה ובמדיניות. קביעת סדר ומשפט אפשרית רק במדינה או בגוף צבורי אחר המתקרב למדינה על פי רוחו, ובמדה שהולך ומתפתח האופי המדיני של הצבור, בה במדה הולכות ומתרבות האפשרויות ליצירת משטר איתן וקבוע בו.

וכאן, בנקודה זאת, אנו מתקרבים להבנה נכונה של היחס בין המשפט והמדינה, שאלה, שהצגנוה בראש מאמרנו ושכל דברינו עד כה שמשו רק מבוא ופרוזדור, כדי להכשיר את כניסתנו אל עצם הבעיה המעסיקה אותנו.

ובכן המשפט דומה בצורתו לאותו האליל הרומאי יאנוס בעל שני הפרצופים, שהאחד הוא סמל המלחמה והשני — סמל השלום. כך גם המשפט שני פרצופים לו, האחד שואף אל השלום, אל הצדק, היושר, המוסר, המדות הטובות, והשני — אל הסדר, אל המשטר, אל המשמעת, אל הקביעות, אל הבטחון. הראשון שם לב אל צרכי כל יחיד ויחיד, אל משאלותיו האינדיבידואליות, מדקדק בתנאים המוחשיים של כל עובדה ומתחשב עם המסבות המיוחדות במינן, שיש לכל מקרה ומקרה לבדו, ומוצא לעתים קרובות יסוד לנטות מן הכלל המקובל לטובת הפרטים המיוחדים של כל נדון ונדון. השני רואה את צרכי הכלל, הצבור, המשא־ומתן בחברה,

ומקריב לטובתם את צרכי הפרט המיוחדים ואת דרישותיו באופנים מיוחדים במינם, היוצאים מן הכלל. הוא שואף להשכין בחברה את המשמעת, וצורתו הקיצונית — הם חיי הקסרקטין, המשמעת הנהוגה בגדודי הצבא, אותה המשמעת העורת, שאינה צריכה להתחשב עם הכוונה, עם המטרה ועם התכלית, והמחוייבת למלא בעינים עצומות את כל המצווה על פי המובן הפשוט, בלי להכנס לתוך פירושים וביאורים. מובנה של משמעת כזו מצויירת באופן בולט באותה האניקדוטה, המספרת על חייל, שהעמידוהו למשמר על מפתן בית־נכות ופקדו עליו, שכל אדם הרוצה להכנס אל בית הנכות צריך להשאיר את מקלו אצל השומר. בא אדם בלי מקל, ולא נתנו החייל להכנס, באמרו: לך והבא מקלך, כי מבלעדי זה לא אוכל להכניסך אל האולם. מבדחת היא האניקדוטה, אבל היא אפינית ואולי גם אידיאלית בשביל המשמעת הצבאית, שהרי אין כל חייל יכול ומחוייב לדעת את תכליותיו ותכניותיו של המפקד, וחובתו רק לשמוע אל הפקודות, וחייל, שיחוה את דעתו בדבר פקודות המפקד בשעת קרב ויכניס את פירושיו ואת ביאוריו אל הפקודה ויקיימנה על פי הבנתו, שאולי מתנגדת לכוונת המפקד, יכול לגרום נזק לאין שעור.

גם המשפט בפרצופו זה שואף לסדר מעין זה, אם כי כמובן בצורה המתקבלת יותר בחיים, ובשבילו הכלל המקובל, ההלכה, התופסת את הצדדים הכלליים הרגילים של הדבר, הרבה יותר חשובה מן הקוים המיוחדים של כל מקרה ומקרה. העיקר מבחינה זאת הוא הבטחון, שהכל יעשה על פי הכלל, על פי ההלכה, ושכל נסיון לנטות ממנה ימין או שמאל יפגוש התנגדות מחלטת וכפיה, שתכריח את העובר לשוב אל הדרך הישרה, המותוה על ידה. יש משפטנים, הרואים בצד זה של המשפט את עיקר מהותו, והם אומרים, שזהו אופן המחשבה המיוחד ליודעי דת ודין, לאנשים שקבלו חנוך משפטי והשכלה משפטית ושהתמחו בעבודה משפטית, שהם נוטים יותר לשים לב לכלליותו של דבר מלפרטיותו, הם רואים בכל שאלה משפטית לא את תקנת האנשים, החיים העומדים לפניהם ומתעצמים בדין, כי אם את התוצאות של פסק דין זה או אחר בשביל הכלל, בשביל העסקים, הסכסוכים והמשא־ומתן העתידים בחברה, הם מתבוננים, איזו השפעה תהיה לפסק דינם על סדור המשא־ומתן להבא, ולפי זה, ולא לפי צרכי הפרטים במקרה הבודד, הם פותרים את השאלה.

אבל כפי שכבר אמרנו, את שלמותו משיג המשפט רק על ידי הרכבת שני הצדדים הנזכרים במזיגה אחת מתאימה, ותעודתו של המשפט למצוא בכל פעם את הסינתיזה בין שתי השאיפות: לצדק, ליושר ולמוסר מצד אחד, לסדר, למשטר ולקביעות — מצד שני.

על פי כל האמור הוברר לנו, איזה ערך יש למשפט בכפיה הצבורית המאורגנת, לנטיה לסדר, למשטר ולקביעות; הוברר, שלפי דעת רבים צד זה הוא עיקר העיקרים, עצם המהות של המשפט, אבל הוברר גם כן, שזו היא דעה חד־צדדית, שעם כל חשיבותו של צד זה במשפט, אין לבטל גם את הצד השני — את השאיפה להשליט את הצדק, את היושר, את המוסר בחברה, ואם הצד הראשון

הוא האפיני, המיוחד למקצוע המשפט, הרי תכליתו של המשפט נעוצה בצד השני, והצד הראשון אינו אלא הדרך, האופן, האמצעי, שעל ידו שואף המשפט להשגת תכליותיו.

אבל דוקא בצד הראשון, שהוא האפיני והמיוחד למשפט, בסדור הכפיה הצבורית, בקביעת סדר איתן ומשטר מוצק בחיי החברה, תלוי המשפט במדינה ובמדיניות, ואינו יכול להשיג את שלמותו, בלי שלמות המדינה. דוקא מבחינה זו כל ישותו ועצמיותו קשורים ואחוזים במדינה כניצוץ בשלהבת. כל קיומו של המשפט בתור סדר חיים, הנשען על כפיה צבורית, תלוי במדינה; הוא נולד, מתהוה, מתפתח, מתחזק, משתכלל, מתעלה או להפך, יורד, מתנונה ומת — עם לידתה, התהוותה, התפתחותה, התחזקותה, השתכללותה, התעלותה, או להפך, ירידתה, התנונותה ומיתתה של המדינה. והדבר מובן, שהרי עד לגבול ידוע, כפי שכבר אמרנו, דרכי המדינה והמשפט, מטרותיהם ותכליותיהם מתאימות ונושאות בד בבד; כזו גם זה שואפים לסדר, למשטר, לקביעות. אחד מתפקידיה הראשיים של המדינה הוא לארגן את הכפיה הצבורית, הנחוצה למשפט, ולהשליט את המשפט בחיי המדינה (וגם במלוי תפקידים אחרים, כמו הבטחון הצבורי, ההתפתחות התרבותית, וכיוצא בזה, המדינה משתמשת במשפט ונכנעת למשפט). כחה ותקפה של המדינה כלפי חוץ, הכשרתה למלוי יתר תפקידיה תלויים בחוזק סדורה הפנימי, במשטר האיתן, שהיא קובעת בגופה הצבורי. ולפיכך המשפט הוא היסוד, שעליו נשענת המדיניות, ועליתו או ירידתו של המשפט גורם לעליתה או ירידתה של המדינה. וכך הוא הדבר גם מאידך גיסא. המשפט זקוק בתור תנאי הכרחי לקיומו לכפיה צבורית מאורגנת, ואת זו האחרונה מסדרת המדינה. כמה שהמדינה מגיעה יותר ויותר לידי שלמות, היא מסדרת באופן יותר ויותר טוב את הכפיה, מביאה לידי מדרגה יותר עליונה את הקביעות שבסדרי החיים של הצבור, את הבטחון הגמור, שכל בני הצבור לרצונם ושלא לרצונם ימלאו את כל דרישות המשפט, ושכל נסיון של מי שהוא לנטות מן המשפט יופסק בראשיתו באמצעי כפיה נמרצים ומתאימים לתעודתם.

ועל ידי זה יובן לנו היטב ערכו המיוחד של המשפט הרומאי בתולדות המשפט ובחיים המשפטיים של העמים. איש לא יכחיש ואף לא יפקפק בזה, שהמדיניות המוצקה ביותר, שהתקיימה בעולם מימי קדם קדמתה ועד זמננו, היא המדיניות הרומאית. כל כחם ותקפם של הרומאים הצטמצם במבנה החזק של מדינתם. כשם שמשמעת טובה וחזקה בצבא גרמה לנצחונותיהם העצומים במלחמותיהם כמעט עם כל גויי הארץ, כך שמשה משמעת זו, שהועברה מחיי הצבא אל החיים האזרחיים וקבלה שם את הצורות המתאימות, טיח ומלט מצויין ליצירת המדינה החזקה שבעולם. ומשום זה עלה בידי הרומאים לא רק לכבוש את כל העולם התרבותי הידוע בזמנם, דבר שעלה לכמה כובשים, מושלים עריצים, מלכים בכפה, יוצרי דספוטיות, שימיהם היו ספורים ושלטונם בן־רגע, כי אם גם להחזיק את רסן הממשלה והשלטון על כל העמים במשך כמה וכמה דורות. את התכונה הזאת לשעבד עמים ולהכניע ממלכות לדורות רבים סגל לו העם הרומאי

ע"י הרגלו למשמעת בכל צדדי חייו, בבית ובמשפחה, בצבא ובמדינה; בחרדת קודש התיחס האזרח הרומאי לכל החוקים הקבועים והמנהגים המקובלים, לכל השלטונות והפקידים בני־הסמכא; כל הגה היוצא מפיהם היה קדוש בעיניו, אף על פי שידע, שפלוני המצווה הוא מתנגדו במובן הפוליטי. אפילו את מלחמות המעמדות הידועות נהל העם הרומאי על יסוד החוקים ועל־פי החוקים. כשנולד בעם חשד, שהכהנים בני המעמד השורר מסרסים את החוקים לצרכיהם של המעמדות הקרובים להם, לא עלה על דעת איש לסור מן החוקים ומן ההוראות של הכהנים, כי אם דרשו שיחוקו את החוקים על טבלאות של נחושת וישימו אותם לפני הקהל, כדי שידעו גם הם, מה החוקים דורשים מאתם. בכלל כל התפתחות המלחמה הפנימית בעם הרומאי בין הפטריציים ובין הפליביים מוכיחה, עד כמה לא שכח עם זה אפילו בעצם תוקף המלחמה את חובתו לציית לחוקים ולעשות הכל על יסוד החוקים.

ומכיון שעלה בידי העם הרומאי ליצור את המדינה החזקה והמוצקה ביותר לא רק כלפי חוץ, אלא גם כלפי פנים (הא בהא תליא, ואין גבורה כלפי חוץ, אלא אם כן יש תוקף פנימי), הרי הדבר מובן, שהוא יצר גם את המשפט המצוין ביותר, ששמש במשך דורות רבים ומשמש גם עתה מופת לעמים. וכן מתברר לנו, איזה צד במשפט הרומאי צריך היה להגיע בו לידי המדרגה העליונה של עליה ופריחה, שכלול ושלמות. הוה אומר: הצד השואף לקביעות, לסדר איתן, למשטר מוצק, מכיון שדוקא צד זה תלוי בעצם קיומה של המדינה. וכך היה באמת. המשפט הרומאי מצטיין בכוחו להחזיק סדרי חיים מוצקים, בתפסו תמיד את צרכי הכלל, את הצדדים הטפוסיים שבכל מקרה ועובדה, ובהכניעו את צרכי הפרט, את הצדדים המיוחדים האינדיבידואליים של כל מקרה ועובדה, אל הדרישות של תקנת הכלל, תקנת השוק, תקון העולם, סדור המשא ומתן בחברה. ככה יצרה המחשבה הרומאית המשפטית את הפתגמים המזהירים: „חמור הוא החוק, אבל חוק הנהו" dura lex, sed lex; „יחזור העולם לתהו ובהו, ובלבד שיצא המשפט לפועל" pereat mundus, fiat iustitia — פתגמים, שראויים באמת להשתוממות ולהערצה: הלא הם מטעימים בצורה חריפה את הצורך המוחלט להכנע לחוק כמו שהוא, בלי בקש חשבונות רבים; הם מדגישים באופן הבולט ביותר את הערך המיוחד של החוק והמשמעת לחוק בפני עצמם, בלי להשגיח אל תוצאותיהם; הם מכריזים על החוק כמו על הופעה עליונה, שכל יתר צרכי החיים ודרישותיהם מוכרחים להבטל בפניו. הם מוציאים את המסקנות ההגיוניות הקיצוניות ביותר מאותה ההשקפה החד־צדדית על המשפט כעל סדר חיים, הנשען על הכפיה הצבורית המאורגנת, שבשבילה הסדר והקביעות, הנוצרים על ידי המשפט, עיקר, והתוכן — טפל. וכך מציין הגיון של ברזל ועקביות של עשת את כל המשפט הרומאי לכל פרטיו ודקדוקיו. מכאן הכשרון הנפלא, שבו מצטיינים חכמי המשפט הרומאים, למצוא בכל מקרה, בכל עובדה את צדדיו הטפוסיים, האפיניים, הכלליים, המשוים אותו אל המון מקרים ועובדות כיוצא בו, ולדון על הפרט על פי הכלל, לפתור את השאלה המשפטית על יסוד הקוים הכוללים, ולבטל

את כל הקוים והתכונות של המקרה הנדון והעובדה הנדונה, המיוחדים להם לעצמם והנותנים להם צביון מיוחד, שקובע לעתים קרובות יסוד לפתרון מיוחד ונבדל מן הכלל, הנוצר על פי השבלונה.

ובכן זכה המשפט הרומאי לשם עולם ביחוד בגלל שכלול הצדדים האפיניים המשפטיים שבו, כלומר, משום שעלה בידו להגיע לידי שלמות בקביעת סדר חיים בטוח ומוצק, אבל בשום אופן אי אפשר לומר, שהמשפט הרומאי הוא, בהשואה למשפטי יתר העמים, הביטוי העליון של השאיפה לצדק, ליושר ולחיים מוסריים. מוסכם ומקובל בין חכמי אירופה, שגם המשפט היוני וגם המשפט הגרמני הקדמון עולים מבחינה זו על המשפט הרומאי. למסקנה זו באו אף בשעה שצמצמו את גבולי השואתם וחקירתם רק על משפטי העמים האריים. אבל אין ספק, כי את שיא הגובה במובן המוסרי השיג המשפט העברי. אפילו מתוך למוד ועיון שטחי של מקורות המשפט העברי — התנ״ך, התלמוד, ספרות הפוסקים והרבנים — מתברר, כי השאיפה לצדק וליושר בחיי החברה, ההתאמצות להשליט את דרישות המוסר בחיי הצבור, מצאה לה את הביטוי הנעלה ביותר במשפט העברי, וכי הוא הוא, על־פי תכנו, הקרוב ביותר אל השלמות. הדברים המלאים גאון לאומי נהדר, שנאמרו בתקופת שחר ילדותה של האומה: „ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת, אשר אנכי נותן לפניכם היום״ (דברים, ד׳, 8), אמתותם עומדת גם עכשו בפני כל בקורת מדעית.

ובכן יקבל נא כל אחד את שלו, את המגיע לו suum cuique, כפי הפתגם הרומאי. המשפט הרומאי הוא המופתי והמצוין מבחינה משפטית טהורה, מבחינת הסדור, הקביעות, הבטחון, והמשפט העברי צריך לשמש נר לעמים בתכנו המוסרי, בשאיפה לצדק ויושר שבו. הוא כבר מלא תפקיד זה בהשפיעו על התרבות המערבית דרך צנורות הספרות הדתית הנוצרית, ועל התרבות המזרחית — על ידי הקוראן ונושאי כליו, ששאבו כל כך הרבה ביודעים ובלא יודעים ממקורות היהדות. ומי יודע, אולי על ידי חדוש ותחיה בתנאים מתאימים ישוב למשפטנו כבודו הראשון, והוא עוד הפעם יוכל לשמש למופת לעמים, ויתקיים בנו חזון נביאנו: „והלכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר ד׳ אל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו, ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה, ודבר ד׳ מירושלים״.

אבל לא באנו הפעם לקשור כתרים למשפט העברי ולהרבות בשבחו: — נושא מאמרנו זה הוא להפך: הצד החלש שבמשפטנו, מקום התורפה, תלישותו ממדינה, או לכל הפחות ליקוי היסוד המדיני שבו. ומבחינה זו המשפט העברי הנהו אנטיתיזה גמורה למשפט הרומאי. העם הרומאי יצר את המדינה החזקה שבעולם, חזקה לא רק בחיילותיה, אלא ובעיקר בסדורה הפנימי המוצק, מה שאפשר את קיומה במשך דורות ארוכים בתור מלכות בכפה, בתור מדינה, ששעבדה את כל עמי תבל, או את רובם. לעומת זה יצר העם העברי מדינה רפויה, חלשה לא רק במעוט צבאותיה וכלי נשקה, כי אם גם בסדורה הפנימי, שאפילו בימי

זהרה והצלחתה המועטים (ימי דוד ושלמה — כשמונים שנה, וימי גדולת מלכי החשמונאים — שמעון, יוחנן־הורקנוס, אריסתובול הראשון, ינאי אלכסנדר ושלומית אלכסנדרה — כשבעים שנה) לא יכלה להתקין סדר פנימי חזק, המחבר על ידי משמעת הדדית את כל בני הצבור להסתדרות אדירה, שיש בידה להתקיים זמן רב ולעמוד בפני כל רוחות הסער מבפנים ומבחוץ, הבאות לערער יסודותיה. ויותר משגרמו לירידת המדינה העברית ולנפילתה נצחונות העמים התקיפים, גרם לכך הרפיון הפנימי, המריבות והמחלוקות, שהיו פורצות בה עוד בשעת החוסן וההדר כלפי חוץ.

בכלל היו חייו המדיניים של העם העברי לקויים ביותר. תקופות ארוכות התקיים העם בלי מדינה כלל, מימי התהוותו עד זמן שאול ודוד, ואחר כך בימי גלות בבל, ומן החרבן השני עד זמננו. תקופותיו המדיניות — משאול ועד החורבן הראשון — פחות מחמש מאות שנה, וימי הבית השני — כשש מאות שנה — הן קצרות, לכל הפחות, כפלים מהתקופות הבלתי מדיניות (מיציאת מצרים עד שאול לא פחות ממאתים שנה, גלות בבל — 70 שנה, ומן החרבן השני עד זמננו כ־1850 שנה). אבל גם התקופות המדיניות רובן שעבוד מלכויות, וגם בתקופות העליה הקצרות לא הספיקה המדינה העברית לבסס את עצמה בסוס איתן על יסודות קשר פנימי בין כל בני המדינה וסדור משוכלל ובר קיימא, ולפיכך די היה לרוח קלה שתגע בה — והיא התפוררה לחלקיה, נהרסה ונחרבה.

ואם לא הצליחה המדינה לכונן סדר חזק, משטר איתן, קביעות ובטחון בכל סדרי החיים והמשא ומתן בחברה, מובן, שגם המשפט העברי יצא מבחינה זו לקוי ופגום.

אמנם אין בידינו חומר מספיק, המעיד על רפיונה הפנימי של מדינתנו בימי דוד ושלמה, ורק סופה של מדינה זו — התחלקותה לשתים — מעיד על ליקוי הסדר הפנימי שבה, והלא ברור, שאי אפשר במשך שנים שלשה דורות לסדר משטר משפטי־מדיני, הראוי לשמו. אבל הידיעות ההיסטוריות ע״ד התקופה השניה, תקופת החשמונאים ובית הורדוס, מוכיחות בעליל, שזו היתה לא רק תקופה של תסיסה צבורית וריב מפלגות (צדוקים, פרושים ואיסיים), כי אם גם תקופה של מלחמה תדירית מתוך שויון־משקל בלתי מקויים בין שני המוסדות שעמדו בראש המדינה — המלך והסנהדרין. אלפי שנה לפני מונטֶסקיֶה, בעל התורה של חלוקת שלושת השלטונות — המחוקק, השופט והמנהל, — התקיים בישראל מוסד, ששאף להיות בלתי תלוי במלכות וגם להכניע תחת סמכותו את המלך ושרכז בידו את שלטון המחוקקות והמשפט — זוהי הסנהדריה. שתי פעמים נסתה להעמיד את המלך לדינה, את ינאי המלך, על־פי האגדה התלמודית, ואת הורדוס, על־פי ספורו של יוסף פלאביוס. תוצאותיהם של שני הנסיונות האלה היו מרות למדי — אעפ״י שהמלך לא העז לכפור לגמרי בסמכותה של הסנהדריה ולהשתמט מעמוד לדינה. ולפיכך באו החכמים לידי מסקנה, שצריך להעמיד את המלך ואת הסנהדריה במצב של שני מוסדות, השוים בערכם ואינם תלויים זה בזה, והלכך אמרו: „המלך אין דן, ואין דנין אותו״. המלך אין דן — כל עניני דין יוצאים מגדר שלטונו של

המלך, ומאליו מובן, שהם נכנסים לרשות בתי הדינים, שהיו כפופים לסנהדרין. ועל ידי זה נעשית הסנהדרין למוסד העומד ברשות עצמו ואינו תלוי במלך. לעומת זה אין לסנהדרין כל שליטה על המלך, ואסור לה לנגוע במלך, שגם הוא אינו תלוי בה. אבל כלל זה אינו מתאר את המצב כפי שהיה בזמנו ובמקומו בחיים, כי אם הנהו מסקנת בית המדרש, שהוציאו חכמים מתוך הסכסוכים וההתנגשויות התדיריות, ששררו בימי בית החשמונאים ובית הורדוס.

ובכן לא היתה בדברי ימינו תקופה, שבה יתבצר היסוד המדיני שבמשפט. הכפיה הצבורית המאורגנת, שהיא יסוד המשפט, לא הגיעה מעולם לידי שכלול ושלמות, כפי שהיא יכולה להגיע רק בשעת קיום מדינה חזקה ואחרי דורות של התבצרות המדינה בחיים. רק זמנים קצרים ורק במדה מועטת יכול היה המשפט העברי להשען על האבטוריטט המוסרי והחמרי של מדינה משוכללת ותקיפה, על המלכות, ש„אלמלא מוראה — איש את רעהו חיים בלעו״, על המלך ויועציו, שריו, נציביו ופקידיו, המקיימים את ההלכות המשפטיות בתור מכונה ביורוקרטית, או על שופטים ושוטרים, הממונים על ידי המדינה, על חילותיה ובתי מאסרה. המשפט העברי נשען כל זמן קיומו על כפיה צבורית לא מדינית, על כוחות מוסריים, המונחים בצבור עצמו ובכבוד בתי הדין והמוסדות המשפטיים העליונים בעיני העם, ועל הכפיה, שהיו בתי הדין אלה מוציאים לפועל, בהכירם את ערך עצמם ובסמכם על הכרת הצבור ותמיכתו. אלמלא היה הדבר כך, הרי אי אפשר היה לשער אפילו בתור אגדה, שהסנהדרין מזמינים את המלך לדין. כך התקיים המשפט עד מלוך מלך בישראל, וכך המשיך את קיומו העצמי אפילו בימי המדיניות והמלכיות. על יסוד האבטוריטה הפנימית, שרכשו להם אנשי כנסת הגדולה והסנהדרין שבאו במקומה, ערכו מלחמה על המלך והגנו על קיומם הבלתי תלוי; ואהרי בטול המדינה נשענו על ערכם וכבודם מימי קדם, שהתקופה המדינית לא הספיקה להחלישו במדה מספקת, ויצרו משטר משפטי, המתקיים כמעט רק על יסודות צבוריים מוסריים־דתיים. ולפיכך הוא יכול גם לעמוד בפני כל הפגעים והשנויים המדיניים החיצוניים של הגלות הארוכה עם מסבותיה השונות בארצות ובמדינות שונות. יסודותיו המדיניים היו לקויים ביותר, אבל הוא הכיל בקרבו את האפשרות להסתגל לכל מיני תנאי החיים של הגלות, ועל ידי זה התקיים.

הצד הזה — ליקוי היסודות המדיניים והתלישות ממדיניות — הוא האָפיני שבמשפט העברי. כשם שהמשפט הרומאי מצטיין בזה ועל ידי זה, שקיומו היה קשור במדינה גדולה ותקיפה וממנה קבל גם המשפט את תקפו ואת קביעותו, כך מצטיין המשפט העברי בזה ועל ידי זה, שנוצר, נתהווה, התפתח והתקיים זמנים ארוכים, עשרות של דורות בלי בסיסה של המדינה ובלי עזרתה, סיועה ותמיכתה של ממשלה איזו שתהיה. לדעת החכמים, הרואים בכפיה המדינית את סימנו המובהק של המשפט, יש אפילו לשאול, אם מדיניות אין כאן, הרי גם משפט אין כאן. לשיטתם יצא, שכל החומר ההלכותי, שאנו קוראים לו בשם „המשפט העברי״, אינו אלא קובץ הלכות דתיות־מוסריות. אבל השקפה זו היא קיצונית ביותר, ומשפטנו, אם אמנם השתמש במדיניות רק במדה מועטת, אבל תמיד נשען על כפיה צבורית

מסודרת. אמנם כפיה זו לקויה היא מתוך ההשקפה המדינית, אבל די־חזקה היא לתת להלכותינו המשפטיות אופי ותוקף משפטי. הכפיה הצבורית המאורגנת הזאת נשענה בזמנים שונים על כוחות מדיניים (למשל, תקופות השלום בין הסנהדרין ובין המלך בימי הבית השני, תקופות האבטונומיה המשפטית הרחבה, שנהנינו ממנה בימי הגלות, כשנתנו הממשלות בבבל, בספרד, בפולניה ועוד לצבור היהודי הרשות לדון אפילו דיני נפשות והיו מסייעות בכוחן להוציא לפועל את גזרי דיניהם). אבל בעיקר נשענה על ההכרה הדתית והצבורית, ושורה של עונשין ואמצעי כפיה בעלי אופי דתי (החרם, הנדוי) עמדה לרשות הצבור היהודי, שעל ידם יכול להכריח את בני הצבור לציית לו. אבל בנגוד, למשל, לכנסיה הנוצרית הרומאית הקתולית, לא התקיימה אצלנו גם הסתדרות דתית חזקה, הירכיה של כהני דת, העומדים זה על גבי זה והכפופים אלו לאלו והמשועבדים כולם על פי מדרגות ידועות לראש ההסתדרות, לאפיפיור, דבר שנתן יסוד לחכמי האומות לדבר על הכנסיה הרומאית כעל מדינה מיוחדה שאין לה קרקע (אכסטריטוריאלית), בעלת משפט מיוחד. וכן גם הסדור הפנימי של קהלותינו בכל ימי גלותנו ובכל ארצות פזורנו לא היה די חזק ודי משוכלל, ובדבר קטן — בסדור הקהלות — כמו בדבר הגדול — בסדור המדינה — היה מורגש אצלנו חסרון כשרונות מדיניים והרגלים מדיניים, ליקוי המשמעת הצבורית והקביעות בחיי הצבור. ואי־הקביעות ולקוי הסדר הזה אפילו בחיי הקהלות ובחיים הדתיים יחד עם כל השנויים וההרפתקאות, שעברו על עמנו בכל הזמנים והארצות השונות, העמידו תמיד בסכנה את עצם קיומו של הצבור ושל הכפיה הצבורית המאורגנת, אפילו בצורותיה הדתיות והחברתיות. כדי למנוע סכנה זו, התפתחו במשפטנו מוסדות והלכות כאלו, המאַפשרות אפילו בשעה של תהו־ובהו צבורי ליצור בדרכים ובאמצעים פשוטים יסודי הסדור הצבורי — דוגמת גוף, הרגיל במחלות, היוצר בקרבו את התרופות ואת אמצעי ההגנה נגד ההרס, שמביאות המחלות.

נסכם את דברינו. המשפט העברי נבדל ממשפטי עמים אחרים על ידי תלישותו ממדינה, על־ידי ליקוים או לכל הפחות קלישותם של היסודות המדיניים שבו. את תפקידו של היסוד המדיני ממלאים בו: הכפיה הדתית, ההשפעה החברתית־המוסרית, השפעה שיש עמה לחץ צבורי, סיוע של כוחות מדיניים בזמנים שונים, ושורה של הלכות מיוחדות, המרפאות על ידי אמצעים פנימיים ועצמיים את ליקוי הסדור הצבורי.

וכך קל לנו להבין, שהמשפט העברי סלל לו דרך לעצמו בכמה וכמה ענינים, הלכות, מקצועות. אי אפשר, כמובן, לאמור, שהתלישות ממדינה היא הקו העיקרי והיסודי, שעל ידו מתבארים כל צדדי המשפט העברי. בודאי ובודאי שהצד המוסרי — השאיפה לצדק ויושר — או הצד הדתי או כמה וכמה תכונות אחרות יש להן ערך גדול יותר להבנת המשפט העברי. אבל גם הנקודה הזאת, שעליה אנו עומדים בחקירתנו הנוכחית, היא חשובה בפני עצמה ומוסרת לידנו מפתח להבנת כמה וכמה מתכונותיו והלכותיו של המשפט העברי.

באילו מקצועות ההשפעה של ליקוי היסוד המדיני היא גדולה ובולטת יותר ובאילו מהם היא קטנה לערך?

מבחינה זו חשובה החלוקה היסודית של המשפט המקובלת מימי אולפינוס, המשפטן הרומאי, בן דורו של רבי יהודה הנשיא, מסדר המשנה, שעל פיה מחלקים את כל החומר המשפטי למשפט פ ו מ ב י (פובליקאי) ולמשפט פ ר ט י. כל ההלכות ומקצועות המשפט העוסקים במדינה או בצבור בתור כלל, והשוקדים לתקנתם בתור חטיבה מיוחדת בעולם, כל ההלכות והמוסדות, שנושאם העיקרי הוא המדינה או הסתדרות צבורית מעין זו — שייכים למשפט הפומבי. להפך, כל ההלכות הנוגעות אל צרכי הפרט, הזכויות והחובות, שנושאם העיקרי הוא הפרט — נכנסים לגבולות המשפט הפרטי. ועכשו הדבר מובן מאליו, כי על ידי ליקוי היסוד המדיני לקה במשפט העברי בעיקר החלק הצבורי שבו, והחלק הפרטי סבל רק מעט מאד; להפך, החירות ממוסרות המדיניות נתנה למשפט הפרטי העברי להתעלות עד למדרגה עליונה במובן המוסרי.

על פי זה ברור לנו, כי אין לנו לחפש את השלמות במשפט העברי הממלכתי, הבין־לאומי, האדמיניסטרטיבי, הפיננסאי, וכיוצא בזה, וכן לא במשפט הפלילי שלנו, ולא בפרוצידורות (סדרי בתי דינים ומהלך המשפט) הן בדיני ממונות והן בדיני עונשים. אמנם שלושת המקצועות האחרונים, המשפט הפלילי, הפרוצי־דורה הפלילית והפרוצידורה האזרחית, כבר עומדים על הגבול בין המשפט הפומבי והפרטי, ואם אמנם על פי החלוקה המקובלת הם שייכים למשפט הפומבי, אבל על פי תכנם ומהותם הם כבר מתקרבים למשפט הפרטי. מקצועות אלה של המשפט אין קיום המדינה הכרח להם, הם מתקיימים בצבור שקדם למדינה, ויש להם אפשרות של קיום גם בתנאים מדיניים לקויים וגם בלי מדינה. ולפיכך נשארו אצל היהודים המשפט הממלכתי, הבין־לאומי, האדמיניסטרטיבי במצב רודימנטרי לגמרי, כלומר בצורה אי מפותחה ביותר; אבל המשפט הפלילי והפרוצידורות התפתחו במדה מרובה, וביחוד הפרוצידורה בדיני ממונות הגיעה לידי התפתחות, הדרושה לפי צרכי הדורות האחרונים, אולם עם כל התפתחותם חותם התלישות המדינית טבוע עליהם. ולא עוד, אלא שדוקא מפני התפתחותם הגדולה אפשר לראות בהם בא־פן ברור ובהיר יותר את ליקוייהם ואת רשמי הגורם הזה — התלישות ממדינה — על כל צדדיהם. אם נעבור על המקצועות האלה לפרטיהם ולפרטי פרטיהם, נווכח, כי יותר שתלויה הלכה על־פי תכנה ומהותה במצב הכפיה הצבורית, יותר ניכרים בה רשמי התלישות המדינית, וכל שההלכה מתרחקת בתכנה מחיי המדיניות — ליקוי זה אינו נוגע בה.

המשפט הפרטי, שמכיל דיני ממונות והלכות המשפחה, על פי תכנו ומהותו הוא תלוי פחות מיתר חלקי המשפט במדיניות, ולפיכך לא נגע בו, בדרך כלל, הליקוי הזה. אבל יש כמה הלכות של המשפט הפרטי, הקשורות ותלויות במדה גדולה פחות או יותר בהלכות המשפט הפומבי וגזרתן וצורתן כרוכות במצב הכפיה הצבורית בחברה, אשר לה הן משמשות.

מכאן נראה, שאין בדרך כלל מקצוע, שיהיה ריק לגמרי מהשפעת התלישות המדינית, ומשום זה מן הראוי היה לעבור בקנה־מדה זה על כל המשפט העברי לכל פרטיו ופרטי פרטיו ולחקור מבחינה זו את כל תולדות התפתחותנו המשפטית.

בהדגישנו במאמרנו זו את תלישות המשפט העברי ממדיניות, את ליקוי היסודות המדיניים שבו, אי אפשר היה לנו להמלט באופן טבעי מחד־צדדיות. בנוהג שבעולם, חוקר שבא לגלות צד חדש, תכונה חדשה (או ישנה, שנשתכחה ולא שמו לב לה) בחזיון, הרי הוא מפריז בציור תכונה זו ונותן מקום לחשוב, כי תכונה זו עיקר ובולעת את יתר תכונותיו של החזיון; באה הבקורת ומראה לנו, שאמנם ישנה התכונה הזאת, אבל היקפה, מדתה וערכה הם מצומצמים. כך קרוב לודאי, שגם אנו מגדישים הסאה קצת. לא חסר גם עמנו געגועים מדיניים, שאיפות מדיניות, כשרונות מדיניים; בתולדותינו הופיעו על הבמה כמה גבורים, גבורי הכח וגבורי הרוח, שעשו כמה וכמה התאמצויות, כדי לתת לעמנו חיים מדיניים נורמליים, ושגם בתנאים חיצונים בלתי־נורמליים השתדלו להשכין בסדרי חייו הפנימיים את הרוח המדיני. אי אפשר לומר, שגם במשפטנו לא זרמו זרמים מדיניים חזקים, והנטיה לסדר, לקביעות, למשטר איתן הראתה אותותיה בכל מקצועותיהם של חיינו המשפטיים. ולפיכך נשתדל להראות בחקירתנו לא רק על הצללים, כי אם גם על האור, לא רק על ליקוי החוש המדיני, כי אם גם על ההתאמצויות להשליט רוח מדיני וקביעות במשפט. וכך נראה בחקירת משפטנו לתקופותיו שתי נטיות מקבילות, האחת המבליטה את התלישות המדינית, את ליקוי החוש המדיני, את היסודות שוללי המדיניות (האנארכיים) בחיינו, והשניה — השואפת לתיקונו, ביצורו ושלמותו של היסוד המדיני במשפט.

כדי לברר בפרוטרוט ולחוור לפני הקוראים את השקפותינו הכלליות המופשטות שבמבוא זה, נעמוד בתור דוגמה על שאלה אחת, שבה מתגלית התכונה האפינית המענינת אותנו — לקוי היסוד המדיני או המלחמה בין היסודות מחייבי המדיניות ושוללי המדיניות—באופן בולט ביותר. היא שייכת לפרוצידורה האזרחית (מונח אירופי זה כולל הלכות דיינים והלכות טוען ונטען בדיני ממונות), כלומר למקצוע, שמתוך קשרו הפנימי במשפט הפרטי הגיע מחד גיסא לידי התפתחות שלמה ומרובת הצדדים, אבל מאידך גיסא, מפאת הזיקה שבו לחיי המדינה, הבליט את התלישות והליקויים המדיניים. זו היא השאלה על דבר עצם סדור בתי הדינים לדיני ממונות בישראל, כלומר, על דבר בתי דינים קבועים וארעיים, על דבר מנוי הדיינים על ידי השלטון המדיני או הצבורי העליון ובירורם על ידי בעלי הדין, על דבר דיינים מומחים והדיוטות. זהו העצם, המהות, תוך תוכה של הפרובלימה של סדור בתי הדינים. פתרונה של שאלה זו מבליט באופן העמוק ביותר את יחס המשפט למדיניות, והחקירה בהתפתחותה ההיסטורית ובפתרונים השונים, שנתנו לה מצדדים שונים ובתקופות שונות, תלמדנו הרבה.

מנחם זולאי

רבם של הפיטנים

(קורות חקר יניי וערך פיוטיו)

ה„מכון לחקר השירה העברית", מיסודו של מר שלמה שוקן, מכין הוצאה כוללת של פיוטי יניי, מלוקטים מתוך כתבי הגניזה שבכל מקומות פזוריהם. בדורה של תחית האומה ותרבותה על אדמת אבותיה יש ערך מיוחד לכינוס יצירותיהם של ראשוני הפיטנים. לא רק תחית הלשון מחייבת התעמקות בספרות הפיוט. הכרת חיי עמנו בארץ ישראל ושכנותיה, באלף הראשון שלאחר החרבן, לא תהא שלמה בלי הכרה מלאה של „הספרות היפה" של אותם הימים, ספרות יפה על טהרת הקודש. הפיוט, כידוע, יליד ארץ ישראל הוא; קדמוני הפיטנים, ומכללם יניי, שרו את שיריהם על אדמת האומה ותפקידם היה, כתפקידם של חכמי המדרש, לחנך את שארית ישראל ברוח תרבותה ולטפח בה את האמונה בגאולה. בשבת ובמועד, בימי צום ובימי הלולא ובכל מאורע חשוב ביותר לכלל ולפרט, באו הפיטנים ונתנו ליום את צביונו. בית הכנסת היה בית חנוך לגדולים ולקטנים, והשפעתו החנוכית על הצבור זכותם הגדולה היא של הפיטנים. כל יצירה פיוטית חדשה משכה המונים לבית הכנסת, שבאו להתבשם מקדושת שירתם של הפיטנים, זכר לשירת הלויים בבית המקדש. תקופת הזוהר של בית הכנסת היא תקופת הגאות של יצירת הפיוט, שבראשה עומדים שני גדולי הפיטנים, יניי וקליר. הגלגולים, שעברו על חקר יניי במשך תקופה של מאה שנה, והמסבות, שגרמו להתקדמותו, יש בהם כדי פרק מענין בתולדות מדע הפיוט וראויים לסקירה מסַכמת.

א) דורו של צונץ.

מדע הפיוט בן טפוחיו של צונץ הוא, מיסדה של „חכמת ישראל" באשכנז לפני מאה שנה. אבל את היסוד לכך הניחו רפפורט הגליצאי (שי"ר) ובר פלוגתיה לוצאטו האיטלקי (שד"ל), השלישי בראשי המדברים של אותו דור. עם הופעת מאמרו של רפפורט, „תולדות ר' אליעזר הקליר" (בכורי העתים, תק"ץ) עלה שמו של יניי על במת חכמת ישראל. בהערה י"ט למאמרו הנ"ל העיר רפפורט על תשובה אחת לרבנו גרשום מאור הגולה, שבה נאמר: „הרי ר' ינאי שהיה מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל סדר וסדר של כל השנה". תמה המעיר וקרא: „אך מי הוא ר' ינאי זה? ואנה נזכר עוד?" ומאותה שעה התחיל חקר יניי. מחקירותיהם של צונץ ולוצאטו נודע לנו, שקצת מפיוטי יניי נשתמרו עד היום בקהלות אחדות ואחד מהם נפוץ בכל קהלות ישראל, הלא הוא הפיוט המפורסם „אז רוב נסים הפלאת בלילה", הידוע לכל מתוך ה„הגדה של פסח"; פיוט זה אינו אלא חלק מן הקרובה „אוני פטרי רחמתים", המצויה במחזורים מנהג אשכנז וחתום בה יניי. מלבד זה הנחיל לנו צונץ, בשם כתב־יד אחד, את האגדה

המוזרה, האומרת, שיניי „נתקנא באלעזר (קליר) תלמידו והטיל לו עקרב לתוך מנעלו והרגו". מכאן הדעה הרווחת, שיניי רבו של קליר היה.

השערותיהם השונות של החכמים הנ"ל על זמנם ומולדתם של הרב ותלמידו מותנות היו מהשקפתם על זמנה ומולדתה של ראשית הפיוט האמנותי (החרוז) בכלל. משנשתקעו כולם בדעה אחת, שהפיטנים למדו את החרוז משירת הערבים, ננעלה בפניהם הדלת לאמתו של פתרון, ולא היה בידם אלא לבקש בתולדות ישראל שבמלכות מוחמד מרכז יהודי חשוב בתקופה כשרה להתפתחות הפיוט. רפפורט גזר על איטליה הדרומית — מרכז התורה והחכמה במאה העשירית — להיות מולדתם של הפיוט החורז ושל יניי וקליר; שד"ל העמיד במקומה את בבל של המאה התשיעית; רק חושו הדק של צונץ לא יכול להתעלם מריח ארץ ישראל הנודף מפיוטי הנ"ל (ליט. ע' 26—28, 31—33). אך גם הוא לא עלה על דעתו להקדיש זמנם למאה התשיעית.

ב) גילויו של הרכבי.

גילויו של א. א. הרכבי, בדור שלאחר כך, שׂם קץ לחלוקי דעות הנ"ל. בשריד „האגרון" לרבנו סעדיה גאון, שגילה הרכבי והוציאו לאור בשנת 1891, מוצאים אנו שלשלת של חמשה פיטנים, שרס"ג מכנה אותם בשם „המשוררים הראשונים", והם: יוסי בן יוסי, יניי, אלעזר (קליר), יהושע ופינחס. ומאחר שרס"ג מעמידם לעומת הפיטנים הקרובים לדורו, נמצא ש„הראשונים", ויניי בתוכם, קדמו לו כמה דורות. אולם גדולה מזו מגלה לנו שם הרכבי. בספרו של הקראי אלקרקסאני, בן דורו של רס"ג, מצא שני מקומות המעידים על ענן, מיסדה של כת הקראים, שהשתמש בפיוטי יניי כמקור לחבוריו. אור חדש נגה על מדע הפיוט! ענן ראה את פיוטי יניי — זאת אומרת, שבימיו, באמצע המאה השמינית, היו כבר פיוטים אלה נפוצים בקהלות ישראל; משמע, שכל התיאוריה של צונץ — ואין צריך לומר של רפפורט — בדבר זמנה של ראשית הפיוט האמנותי (לא לפני 770) בטלה ומבוטלת; שהרי צורתם האמנותית של פיוטי יניי יש בה קצת יותר מסימני „ראשית" ומחייבת מדת־מה של התפתחות קודמת. עכשו התחילו נותנים דעתם גם על תופעה אחרת בפיוטי יניי, שאמנם הרגיש בה כבר רפפורט, אלא שלא פירשה לאמתה, והיא העובדה, שיניי חותם שמו בשתי יוד"ין בסופו, לפי הכתיב הנהוג בירושלמי, ולא ינאי, כנהוג בבבלי. ומתוך צירוף עובדה לעובדה הגיעו החכמים לכלל דעה אחת, שאין לבקש את מקומו של יניי אלא בארץ ישראל וזמנו לא יאוחר למאה השביעית.

ג) גילוי הגניזה.

ועדיין אין אנו יודעים כלום על היקף פעולתו הפיטנית של יניי ואף לא על תכונת פיוטיו.

ובימים ההם, שלהי המאה שעברה, התחיל שמע הגניזה הקהירית כובש את עולם המדע. אותו חדר עטוף־סודות שבעלית „בית הכנסת של עזרא", התחילו מוניטין יוצאין לו בעולם. דורות דורות היו גונזים בתוכו כתבי קודש שנפסלו

או שיצאו משימושם, עד שנתמלא כולו דברים שבקדושה. לבסוף נאסרה הכניסה לתוכו ואגדות שונות נתרקמו סביבו. אולם מדי פעם בפעם נמצאו אנשים, שהיו מוציאים מתוכו צרורות של דפים בלויים ומוכרים אותם למבקשי עתיקות. כך נתפזר חלק מן ה„גניזה" לכל פנות העולם. ברם, על טיבה של גניזה זו לא עמדו אלא מתוך מעשה שהיה. מעשה בשתי נשים, שיצאו מאנגליה למצרים ונזדמן להן לקנות דף אחד מאותם הדפים הבלויים שבגניזת קהיר. באו והראוהו לפרופ׳ ש. ז. שֶכטֶר וגילה בו שריד מ„בן סירא" העברי. מיד יצא שכטר לקהיר והצליח להעביר את ראשה ורובה של הגניזה לְקמבריג׳ (אוסף טיילור־שכטר). מאותה שעה (1896) התחילו מונים לגילוי הגניזה; מאותה שעה התחילה תקופה חדשה במדעי היהדות; ומאותה שעה נפתח מקור לפיוטי ינאי.

הראשון שגילה פיוטים לינאי בכתבי הגניזה היה החכם הירושלמי הרב שלמה אהרן ורטהיימר ז"ל, שהדפיס שנים מהם בשנת תרס"א בחוברת ב׳ של „גנזי ירושלים". כעבור עשר שנים מצא הפרופ׳ ישראל דודזון דף אחד, שריד מרשימת פיוטים ובו מעיד בעל הרשימה על ארבעה פיוטים, שהם נמצאים „במחזור ינאי ז"ל". שלש תיבות אלה שמתוכן למדנו על מציאות קובץ פיוטים בשם „מחזור ינאי", לא באו אלה לחזק את דברי רגמ"ה הנ"ל, שינאי חיבר „קרובות לכל סדר וסדר". אולם מה טיבו של מחזור זה? ומה פירוש המלים „לכל סדר וסדר"? התשובה ניתנה אחר עשר שנים.

ד) תרגומו של עקילס ומחזור ינאי.

עתידה היתה הגניזה להודיע טבעם של פיוטי ינאי תיכף לגילויה, אלא שהדור לא היה מוכן לכך ונדחה הדבר לסוף עשרים שנה. ומעשה שהיה כך היה. כשהובא מטענו העצום של שכטר מקהיר לקמבריג׳, התחילו שני חכמים אנגלים, בורקיט וטיילור, ממשמשים בו והעלו מתוכו כמה בלויי דפים כתובים כתב על גבי כתב, פַּלימפסֶסטים בלעז. ראו את העליון, שהוא כתב עברי, והפליגו את עיניהם לכתב התחתון. ראו את התחתון, שהוא כתב יוני והתחילו תוהים על קנקנו. מצאו שיש בו משיירי תרגומו של עקילס לתנ"ך, עמדו ופרסמו את תגליתם בשני ספרים. הדבר היה בסוף המאה שעברה*. לכתב העליון לא נזקקו שוב החכמים הנ"ל, אבל — תקון גדול תקנו שם: צרפו לספריהם צילומים מגוף הכ"י והספיקו בידי אחרים לעמוד על טיבו של הכתב העברי. עברו כעשרים שנה והפרופ׳ דודזון בדק ומצא, שארבעה דפים מן הפלימפססטים הנ"ל מכילים שבעה שרידים מפיוטי ינאי. ובשנת תרע"ט יצא ספרו „מחזור ינאי", שהבריק כברק במדע הפיוט.

מה למדנו מתוך מחזור ינאי? ראשית כל — שלשה דברים. א) ינאי חיבר פיוטים לכל שבת ושבת. ב) פיוטים אלה מסוג ה„קרובה" הם, כלומר, קבוצות קבוצות של פיוטים לתפלה דעמידה. ג) כל קרובה מיוסדת על פרשת השבוע.

* F. I. Burkitt: Fragments of the Book of Kings... Cambridge 1897; C. Taylor: Hebrew Greek Cairo Genizah Palimpsests, Cambridge 1900.

וראה זה חדש: פרשיות אלה אינן כלל אותן שבמנהגנו, מנהג בבל, שלפיו אנו מסיימים את התורה שנה שנה (המחזור השנתי), אלא אותן שבמנהג ארץ ישראל הקדום, שעל פיו היו מחלקים את התורה לפסקאות קטנות, „סדרים", בלשון המסורה, והיו מסיימים את קריאתם אחת לשלש שנים (המחזור השלשי), כמסופר בתלמוד בבלי, מגלה כ"ט: „לבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין". פיוטי יניי מיוסדים אפוא על סדרי המחזור השלשי, לפי מנהגם של „בני מערבא" (א"י), כדרך המדרשים הקדמונים: רבה, תנחומא ואגדת בראשית, בהתאם למספר השבתות של שלש שנים, פרט למה שחיבר למועדים ולשאר מאורעות השנה. עכשו, רק עכשו נפתח הסתום בדברי רגמ"ה הנ"ל ונתחורה כוונת המאמר „ופייט קרובות לכל סדר וסדר". מעתה ניתנו הסימנים להכיר על פיהם את שאר פיוטי יניי.

ה) רואים ואין יודעים מה רואים.

הדבר, שיסופר בזה, יש בו אמנם משום תעודת עניות למצבו של חקר הפיוט בתקופת גילוי הגניזה, אלא שניתן להתפרש. הגילויים בשאר המקצועות של מדעי היהדות, ביחוד בחקר תקופת הגאונים, מקצוע שהיו מגששים בו באפלה ופתאום הואר באלפי אורות גנוזים, גילויים אלה כבשו את לבם של חכמי ישראל. אותם המעטים, שנתנו דעתם על החלק הפיוטי שבכתבי הגניזה, לא היה בכוחם לשלוט בשפע החומר שלפניהם ומרוב עצים לא נראה היער. כך אירע דבר, שיש בו מן הגרוטסקה. בשעה שישב הפרופ' דודזון על מדוכת הפיוטים שבפלימפססטים הנ"ל, כבר נמצא כיוצא בהם בדפוס קרוב לעשרים שנה ואיש לא הרגיש בדבר. ממש באותו פרק שפרסמו החכמים האנגלים את שרידי תרגומו של עקילס, הדפיס ק. לויאס, בז'ורנאל האמריקאי ללשונות שם (1898/99), פיוטים אחדים מנוקדים נקוד ארצישראלי עליון, בלי לעמוד על שם מחברם החתום בהם. עשרים ושמונה שנים ארכה תקופת ה„אינקוגניטו" של פיוטים אלה, עד שהגיעו לבית מדרשו של קהלי (Kahle) ונפל הצעיף מעל פניהם.

פרופיסור גרמני זה, מנהל הסמינר האוריינטלי של האוניברסיטה בבון (Bonn), חוקר ודורש זה שנים רבות בשיטות הנקוד השונות של בעלי המסורה, לאור טכסטים מנוקדים שבגניזה. מתוך כך הוכרח לטפל גם בפיוטים מנוקדים. משנתרבה החומר התחיל מחלקו בין תלמידיו היהודים לשם התמחות בעבודה מדעית, וכך נעשה בית מדרשו למין מכון לחקר הפיוט. בספרו Masoreten des Westens חלק א', שפרסם קהלי בשנת 1927, חזר והדפיס את פיוטי לויאס, לאחר שתלמידו מ. קובר גילה בהם את חתימת שמו של יניי ונתברר, שיש כאן לפנינו שרידי שתי קרובות לסדרים כאותם שב„מחזור יניי". אותו קובר גילה שם עוד שרידים אחרים ליניי ופרסמם בחוברת שקרא שמה Zum Machsor Jannai (פרנקפורט 1929). אף דודזון חזר ומצא כמה מפיוטי יניי והדפיסם בספרו „גנזי שעכטער ג'" (ניו־יורק תרפ"ח), ובזה נסתימו תולדות חקר יניי בתקופת תק"ץ—תר"ץ.

ו) המכון לחקר השירה העברית.

בסך הכל נתגלו בארבעים שנות פרסומה של הגניזה כעשרים שרידים מקרובות ינאי; כמות, הבטלה במעוטה לעומת הסכום שמנינו לעיל (פרק ד׳).

אוצרות הגניזה מלאים שירה ופיוט. ספרות של אלף שנה כבושה בהם ואין יודע טיבה ומהותה. מחוץ למעטים הקרובים אל החלל לא שלטה בה עין וכולה קרקע בתולה לחוקרים. אך אלה נידונים לכתת רגליהם לכל המקומות, שכתבי הגניזה נתגלגלו לשם; ומאוכספורד ועד לנינגרד, ממוסקבה ועד ניו־יורק אין כמעט מדינה, שלא יהא בה משהו מן הגניזה. קטלוגים לא נתקנו אלא למעוטם, ואף אלה לקויים בחסר ואין לעמוד מתוכם על אפיו של החומר הרשום. אף כתבי־היד שמחוץ לגניזה, החנוטים בספרויות אירופה מאות בשנים, לא ניתנו לבדיקה של מיצוי מחמת הפיזור. היש כאן להתפלא על מצבו הירוד של חקר הפיוט, שמימות צונץ ואילך לא כבש לו מקום ראוי במדע? היש כאן לתמוה על אותה עובדה, שעם כל העשירות בחומר חדש, שניתנה לחוקרים עם גלוי הגניזה, עדיין לא מצאו ספריו של צונץ תמורה בדורנו? או שמא זכה כבר מי מן הפיטנים אפילו לנסיון של כינוס פיוטיו? הרי אפילו שירת ספרד, שרבו מעריציה על מעריצי הפיוט, לא נגאלה אלא במעוטה. והיכן יצירותיהם של יוסי בן יוסי, של ינאי וקליר ושל שאר כל קהל הפיטנים, שקדמו למשוררי ספרד והנחילו להם מסורת של צורה ותוכן בדרכי יצירת הפיוט? אכן, רעיון יצירת מרכז לנפוצות הספרות הפיוטית שבכתבי־יד היה כביכול מרחף בחללו של עולם ולא היה מי שיוציאו לפועל. עד שקם הא׳ שוקן ויסד את ה„מכון לחקר השירה העברית״ (ברלין, סוף תר״ץ; עכשו בירושלים).

מכון זה, שבראשו עומד החוקר המפורסם הד״ר חיים ברודי, נטל על עצמו ליצור את התנאים במלואם, הדרושים לעבודה מדעית רחבת מדה בחקר השירה והפיוט. והתנאי הראשון הוא: קבוץ־גלויות של פזורי הגניזה ושאר כתבי־היד, רכוז כל החומר הפיוטי במקום אחד, שיספיק בידי חוקר לעבוד מתוך מיצוי של כלל כל המקורות. לשם כך נבדקים אוצרות כתבי־היד בכל מקום שהם, וכל כתב־יד הראוי לכך מתקנים הימנו צילום בשביל המכון. עד כאן נמצאים במכון קרוב לתשעת אלפים דפים מצולמים מתוך כתבי הגניזה, פרט להמון כתבי־יד שלמים שמחוץ לגניזה.

משהגיע למכון המשלוח הראשון מצילומי הגניזה, הוברר, שמדע הפיוט עדיין בתחלתו עומד. כמה לקויה ידיעתנו על פעולתם של הפיטנים! מה מצומצם הוא מושגנו על היקפה של ספרות זו, ששמה פיוט? דומה, עבודתו הכבירה של דודזון בארבעת כרכי־ענק של „אוצר השירה והפיוט״, אין בה מאותו השפע אלא כטפה מן הים. הנה הם מתלקטים ובאים משורריה של כנסת ישראל. הנה הם קרבים והולכים, רסקי שלדים, דלדולי אברים, שנתחייבו חובת גלות לסוף אלף שנה של מנוחת קברים; שניטלטלו ונתפזרו לאוכספורד ולקמבריג׳, ללונדון ולפריז, למוסקבה וללנינגרד, לניו־יורק ולפילדלפיה. הנה הם מתקרבים ומתלכדים עצם אל עצמו, לובשים בשר וגידים, רוח ונשמה, איש איש וכלי זמרו בפיו יוצאים

קהל אדיר ועצום להשמיע שירת שרפים ורננת חיות הקודש. איזו מקהלה רבת קולות!

ובמכון תכונה רבה. חבילות חבילות של צילומים מצטרפות לאוצר גדול. כל צילום — תפלה שנקרשה; כל דף — שירה שקפאה. יש לנערם מאבק דורות; יש לעורר ולהחיות; והפועלים עמלים; ואין יום, שאין בו תחית מתים. הנה יוסי בן יוסי. דומה, שלש „עבודות" ליום כפור יש כבר בידינו ליוסי*. ופירשו חכמים: אחת לשחרית, אחת למוסף ואחת למנחה. ומה טיבה של עבודה רביעית זו, שבראשה כתוב: ליוסי בן יוסי? ועבודה חמישית זו, שאין עליה מסורת בעלים, ותחלתה: „אז בדעת חקר / בבינה יעץ / בערמה זמם / בשכל התבונן", כלום אין לשונה מעיד על בעליה? מי יודע אם לא משום כך זכה יוסי לכינוי „כהן גדול", על שחיבב עבודת יום כפור ושר לה שירה כל ימיו. והנה מיודענו קליר. קרובות לחנוכה, קרובות לתשעה באב, לארבע פרשיות, לתלת דפורענותא, לשבעה דנחמתא, ושוב לחנוכה, ועוד לתשעה באב, והנה קרובה לשנת בצורת: „בהעצר אוצר והושם בי מועק / אמרתי אשמרה דרכי ולא ייעק". רבון העולמים! כמה תחנות התחנן לפניך, כמה שירות ותשבחות אמר לפניך שליח צבורך זה? מה אמר עליו צונץ? — והן כל אלה לא ראתה עינו — Verfasser von mehr als 200 piutischen Compositionen (ליט. 29). אכן, על כגון זה אמרו: הסתום מרובה על המפורש. ומי יגלה עפר מעיניו וראה מה שלא ראה בחלום, את כל המון הפיטנים, שנשתכחו שכחת דורות, עד שבא המכון והתחילו שפתותיהם דובבות בקבר? הנה יהושע ופינחס, שנתכנו בפי רס"ג בשם „הפיטנים הראשונים" (לעיל פרק ב'); הנה שמעון הכהן בירבי מגס, המחבר קרובות ל„סדרים" כמתכונת יניי; הנה יוסף בירבי ניסן, מחבר יוצרות לכל „סדרי" התורה, שחמד לו לשבת דוקא בין האימים ב„שוה קריתים"** (בר' י"ד ה); ונחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא, בעל קרובות ועבודות, כלום „קטלא קני" בעלמא הוא? ומי ימנה מספר לכל אותם הפיטנים, שחברו יוצרות וקרובות לראשי חדשים, לחולי מועד, לחנוכה, ולכל שבתות השנה? הנה, לדוגמה, חבר פיטנים, המחבבים חבה יתרה את סוג ה„יוצר", וכל אחד מחבר מחזור שלם של יוצרות, מיוסדים על פרשיות התורה. מהם ידועים ומפורסמים כשלמה בירבי יהודה הבבלי ור' יוסף אביתור; מהם שמקרוב בא שמעם כשלמה סולימן, ושמואל השלישי בירבי הושענא, גיבורה של „מגילת מצרים" משנת 2012***, שיוצרותיו לספר בראשית נתפרסמו ב„הצופה" ח' בשם „שמואל יזכה", עד שבא המכון והכיר בו את שמואל השלישי; ומהם פנים חדשות בספרות הפיוט, כגון: יהודה בירבי בנימן, כלף בר שעיד החזן, פרחיה בר טרפון הכהן, יעקב מניר, שאחד מפיוטיו נתפרסם בעלום שמו בגנזי שכטר ג' (ע' 159: ארבעים ושתים מסעות); ואחרון אחרון חביב, פיטן החותם שמו: אלעזר בירבי קילר. קילר דוקא ולא קליר, להודיעך, שעדיין לא תמו כל החידות.

* אתה כוננת, אזכיר גבורות, אספר גדולות.

** כך חתום בפיוטיו: יוסף בירבי ניסן השוה קריתים.

*** עי' מאנן, Hebrew Union College Annual III, 258.

שחד להם קליר לחוקרי תולדות הפיוט. שהרי קליר הארצישראלי ויוצרות לפרשיות התורה כמנהג בבל — תרתי דסתרי הם. ושמא תלה עצמו אותו פיטן באילן גדול וחיבר פיוטיו כמה דורות אחרי קליר, לאחר שנסתרס שמו לקילר (עי׳ קרית ספר, שנה י׳, עמ׳ 482).

ובמרכז הבדיקה עומד יניי. ולמה יניי ולא יוסי בן יוסי? והרי הדין נותן: ראשון ראשון קודם? אמנם כן. אולם במה דברים אמורים? בספרות, ששאלת בעלים אינה טעונה פתרון. לא כן בפיוט, שנועד לבית הכנסת ועבר לרשותו של צבור, שלא הקפיד על מסורת בעלים אלא במקום שיש נפקא מינה לדינא. בית הכנסת קלט מיצירותיהם של כל הפיטנים. ובסיבת גלגולי המאורעות, עם התפלגות הקהלות והולדת ה„מנהגים", חלה ערבוביה בספרות הפיוט וניטשטשו הגבולין בין ישן לחדש. השאלה הראשונה בכינוס יצירותיו של פיטן היא: מה הם הסימנים, שעל פיהם אפשר להכיר את פיוטיו הכרת ודאי בכל מקום שהם. לשם כך עלינו להכיר את סימני התקופה כולה, שאליה משתייך הפיטן הנידון, למען נדע להבחין בפיוטיו בין המשותף והמיוחד. והנה מבחינים בספרות הפיוט שלוש תקופות: א) תקופת היצירה האנונימית, זו שאין בה לא חרוז ולא חתימת בעלים, אלא ריתמוס ידוע וסימן א"ב או תשר"ק, כגון: „אל אדון" (יוצר שבת), „תכנת שבת" (מוסף), שנבלעו בגוף התפלה ונעשו בשר מבשרה. ב) תקופת הפיוט החורז, הכוללת ראשה ורובה של ספרות זו, על כל סוגיה וצורותיה, ויש בה לרוב חתימת בעלים. ג) תקופת הפיוט השקול, שהתחילה עם משוררי ספרד. מתקופה א׳ לא נשתמר בזכרונה של האומה אלא שמו של יוסי בן יוסי. אך הואיל ולא חתם שמו בפיוטיו ומסורת לא נתקיימה בידינו אלא במעוטם, נמצאנו אנוסים להקיש מן המפורש על הסתום על פי סגנון הלשון גרידא, וכבר הורה הנסיון, שאין לסמוך על היקש כזה אלא אם כן יש עמו ראיה ממקום אחר. עלינו לבקש פיטן, שפיוטיו מגוונים יותר, שיש למצוא בהם אופי מסוים וסימנים קבועים. ועל כרחנו נתחיל ביניי, הראשון בפיטני תקופה ב׳ הידועים לנו בשמם, ויש בפיוטיו מאותם התנאים המסייעים בעבודת החיפוש. טביעות עין מכוונת תגלה בהם סימנים, המכריזים על בעליהם. ולאורם של אלה, שנתבררו ונתלבנו בהמשך הבדיקה*, התחיל כינוסם של פיוטי יניי. לאחר בדיקת כל החומר הפיוטי שבאוצר הגניזה של המכון נתברר, שיש בידינו — ביחד עם אלה שבדפוס — קרוב לשמונה מאות פיוטים מפיוטי יניי, שהם שרידי מאה וחמשים קרובות בערך; מהם מאה ל„סדרים" ויתרם למועדים ולשאר מאורעות השנה.

ז) חשיבותם של פיוטי יניי.

מלבד ערכם לחקר ההלכה והאגדה ולחקר ה„מנהג" הארצישראלי, חשובים לנו פיוטי יניי משלש בחינות.

א) מבחינה היסטורית־ספרותית.

תקופת הפיוט החורז, שהזכרנו לעיל, נחלקת אף היא, לפי שני סוגי הפיוט

* על סימנים אלה עי׳ „מחקרי יניי" בכרך ב׳ מ„ידיעות המכון לחקר השירה העברית", העומד להופיע בקרוב.

השולטים בה, לתקופת שלטון ה„קרובה" ולתקופת שלטון ה„יוצר". ינאי עומד בתקופת תקפו של שלטון הקרובה. כל פיוטיו קרובות הם ועל כל פנים לא נמצא לו עד כאן פיוט מסוג היוצר. והנה פיוטי הקרובות שבמחזורי דפוס וכתבי־יד מאוחרים (מן המאה הי"ד ואילך) אין בהם כדי להעמידנו על חטיבתם המקורית. בשל השינויים, שחלו בהם בהמשך הדורות, ובתוקף המנהגים השונים ניטל הקשר האורגני מביניהם וניטשטשה הכרת המוקדם והמאוחר בחלקי יצירה אחת. פריוֹנה המתמיד של ספרות הפיוט והחופש הגמור באמירת הפיוטים והחלפתם באחרים, שהיה נהוג בתקופת שטף היצירה, גרמו אף הם לתערובת וכלאים בקבצי הפיוטים שנשתמרו בידינו. וכשאנו פותחים אחד המחזורים ומתבוננים לפיוטיו, הרי הם מופיעים לעינינו כהמון יחידות בודדות, העומדות ביחס של זה אצל זה ולא ביחס של זה אחר זה; כאילו כל פיוט נולד יחידי ואין לו עם חברו אלא שכנות מקרית, שניתנה לו מידי המעתיק או המדפיס. לא כן בפיוטי ינאי. כאן ניתן לנו להציץ לתוך „חדר עבודתו" של הפיטן; ניתן לנו להכיר את סוג הקרובה בצורתה המקורית, כפי שיצאה מידי מחוללה. קרובת ינאי יצירה של אחדות היא, בת שיטה ותכנית. בכל קרובה מספר פיוטים מסוים ולכל פיוט צורה מסוימת, עד שמתוך צורת הפיוט ניתן לעמוד על מקומו בקרובה. נמצא, שחוקים וכללים יש כאן, המטביעים על כל פיוט ופיוט את חותמו הוא; משמע, שכובד־ראש של יוצר יש כאן, הצר צורות מתוך אמונה בקדושת יצירה.

לאורם של פיוטי ינאי נוכל לבדוק את יצירותיהם של שאר הפיטנים, לראות, מה שינו ומה חידשו במקצוע האמנות הפיוטית ולעמוד מתוך כך על דרגות ההתפתחות בספרות הפיוט.

ב) מבחינה היסטורית־תרבותית.

קרובה חדשה לכל שבת ושבת, מה זה בא ללמדנו?

מאז ומקדם נהגו החכמים לדרוש לפני הצבור, בשבת וביום טוב ובכל עת מצוא. הדרשות נוסדו על פרשת השבוע, כעדות המדרשים שבידינו. אבל נראה, שבהמשך הדורות חדלה הדרשה לפעול על העם ונתבקשו צורות חדשות לפעולה חנוכית זו. ועד שלא שקעה שמשה של הדרשה, זרחה שמשו של הפיוט. אין זאת אומרת, שספרות זו לא החלה אלא משעה שתש כחה של הדרשה. מעיקרא היו אלה שתי רשויות, שלא נגעו אחת בחברתה. אלא שלאט לאט התחיל הפיוט מתחבב על העם ומבליע בתוכו את הדרשה. האגדה נתלבשה בלבוש הפיוט, והפיוט קלט מיסודות האגדה. וכך נעשה הדרשן פיטן והפיטן דרשן. פעולתם האינטנסיבית של הפיטנים, מן המאה הששית עד המאה השתים־עשרה, כפי שהיא מתגלה לעינינו בשפע היצירה שבכתבי הגניזה, מעידה על מדת החבה, שנתחבב הפיוט על הצבור. עלינו לראות בבית מדרשם של הפיטנים מוסד תרבותי־חנוכי ממדרגה ראשונה.

ג) מבחינת חקר הלשון.

כאן נסתפק ברמזים ובקוים כלליים. החומר הלשוני בפיוטי ינאי טעון חקירה ממושכת ואין עדיין בידינו להקנות ציור מלא מכל הצפון בו להעשרת לשוננו ולהכרת הלשון הארצישראלית שלפני אלף ושלש מאות שנה בערך. הרושם הכללי

הוא כזה: ינאי עומד באמצע, בין יוסי בן יוסי, יפה־הניב ואציל־הסגנון, ובין הפיטנים מסוגו של קליר, ופיוטיו יש בהם מסימני העבר ומסימני העתיד. פשטות ותמימות מכאן, ורמזים וחידות מכאן; ריתמוס גרידא, בלי פרכוס חיצוני, בצד צורה אמנותית רבת־גוונים; באלה — ערכם הפיוטי, ובאלה — ערכם הלשוני והספרותי. כשהוא מתחיל מתחטא לפני בוראו ומונה שבחיה של כנסת ישראל, או כשהוא „יורד למרכבה ומטה אוזן לשירת הכרובים", אין הוא נזקק לשום יפוי חיצוני ולשונו שוטפת וניגרת כאשד מים רבים. וכשהוא דן בחלק העיוני של „סדר" היום, הריהו מוציא מתוך אמתחתו מכחולו של אמן ומראה כוחו במתן צורה. ודאי, בשעה שהוא כובל את לשונו בכבלי הצורה האמנותית, כמו למשל בפיוט על דור הפלגה, העשוי אליטרציה אלפביתית משושה וכל טור פותח במה שסיים קודמו, כזה:

אֲחָדִים אֲחוּדִים אִמְרָה אַחַת אֱוִילֵי אֲדָמָה בִּיזוּ
בִּיזוּ בְּבוֹחֵן בִּיטוּיָם בְּאָמְרָם בְּנוֹת בִּירָה גְבוֹהָה
גְבוֹהָה גִיבְּרוּ גָרֵי גַיְא גִידוּפֵי גַאֲוָוה דִבְּרוּ*

וכן עד סוף כל האלף־בית; או בפיוט לפסח, העשוי אליטרציה אלפביתית כפולת שבעה וכל טור פותח ב„אלה" ומסיים ב„יי", כזה:

אֵלֶּה אֲחֻוזַּת אֶתְנַן אֵיתָנֵי אוֹמֶן אָוֹתַּת אֶגֶד אִשֶּׁה לַיְיָ
אֵלֶּה בִּנְיַן בֵּרוּר בָּאֵי בְרִית בָּאֵר בָּם בָּחַר יְיָ**

וכן עד תום כל האלף־בית, הרי אנו נתקלים כאן וכאן בחידה סתומה. אבל דוקא פיוטים מסוג זה כוחם יפה לחשוף לנו ממכמני לשונו של הפיטן במדה יתרה, וככל שתכבד הצורה האמנותית על הפיטן, כן תגדל התאמצותו להתגבר עליה, ומתוך כך הוא מערה לפנינו את אוצר לשונו עד תומו.

אכן לחוקרי הלשון ייאמר: לאט לכם בפיוטי ינאי ואַל תהיו פזיזים במלאכתכם. שיבושי מעתיקים רובצים לפתחכם! אם נאמר במחזור ינאי (ע' 11): „אחוזכם אטמא בנגעים", אין כאן חדוש לשון — אחוז, תמורת אחוזה — אלא טעות סופר בעלמא***, כעדות הפסוק שבראש הפיוט. ואם נאמר שם (ע' 23):

„ציווה תבל על חומר גורלם / ועד עת תיזרח טל בא בגבולם",

לא תצלח כל חכמה וכל חריפות לישב את המאמר הזה כצורתו. שכן, אם נקרא במקומו:

«צִיָּה תִּבְלַע לְחוֹמֵד גּוֹרָלָם / וְצָרַעַת תִּיזְרַח עַל בָּא בִגְבוּלָם»

ונזכור, שהפיוט מדבר בתורת כהנים, נבין מיד, שטור א' מרמז לעדת קרח, שחמדה גורלם של הכהנים ונבלעה באדמה הקרויה „ציה" בלשון הפיטנים, וטור ב' מרמז למלך עוזיהו, שנכנס לרשות שאינה שלו וזרחה צרעת במצחו. המאמר:

* קובר (לעיל פרק ה) ע' 19.

** גנזי שעכטער ג, ע' 21.

*** לא של המו"ל — בכ"י כתוב בפירוש: אחוזכם—אלא של אחד המעתיקים הקדמונים.

„שירות בד יהיה בקודש / ימלא לישרת מלאכי קודש" (שם, שם)
ודאי קשה להלמו. אולם:
«שֵׁרוּתְכֶם יִהְיֶה בַּקֹּדֶשׁ / כְּמַלְאֲכֵי שָׁרֵת מְשָׁרְתֵי קֹדֶשׁ»

פשוט הוא בתכלית הפשטות. כללו של דבר: כל מקום שהלשון מגומגמת, הקולר תלוי בצווארו של מעתיק. הפיטנים היו אמנם בוררי לשון, אבל מעולם לא נתכוונו להכביד על שומעיהם. שומעיהם דוקא, להודיעך, שלא נכתבו הפיוטים מעיקרא לשם קריאה, אלא לשם שמיעה, ואף כל אותם נויי פיוט, שאנו מכנים בשם „הצורה האמנותית", אף הם לא נבראו להנות בם את העין, אלא שיהיו ערבים לאוזן, ואין האוזן נהנית מלשון כבדה ומגמגמת.

ראוי להעיר על דבר אחד בפיוטי יניי, שחשיבותו מרובה לחקר המבטא הקדום. בכמה מקומות מסייע החרוז לעמוד על מבטאו של הפיטן. במצאנו את יניי חורז את הגרוניות זו בזו, בידוע שלא הבחין במבטאן. וכשהוא חורז „עבדך" עם „ידעך" (משרש דעך) או „עזוזך" עם „זך", ברי שקרא: עבדךְ ולא: עבדךָ, עזוזךְ ולא: עזוזךָ; וכשהוא אומר (קרובה לסדר בראשית ל"ח א): „גביר (יהודה) בראותו מה קרה / ונסתרה דרכי אב קרא / דאג ומגחלתו ירא / ויט וישט עד חירה", מסתבר, שקרא: יָרָא, ולא: יָרֵא; ובאמרו (קרובה לסדר במדבר כ' יד): „ימין לא ניטה / שמאל לא נסטה / קרב לא נעטה / ובבזה לא נחטא", נמצאנו למדים שיניי לא הבחין בין אותה תנועה שאנו מכנים: סגול, ובין זו שאנו מכנים: קמץ. ושניהם נשתמעו כתנועת a.

ח) סיכום.

כל אפים של פיוטי יניי — הלשון, המחזור השלשי, הכתיב של שם המחבר — מעיד עליהם, שבארץ ישראל נתחברו. העובדה, שאין בפיוטים אלה אף רמז כל שהוא לדת מוחמד ולמלכותו, בעוד שבכמה מקומות מדובר באריכות על הנצרות ועל מלכות רומא, מחייבת אותנו לקבוע את זמן פעולתו של יניי לפני כיבוש ארץ ישראל בידי הערבים. זאת אומרת, שזמנו לא יאוחר לשנת 636. עד כמה ניתן להקדימו, אין עדיין לומר בבירור; דבר זה טעון חקר רב בגוף פיוטיו. אלה יש בהם כבר מכל סימני האמנות הפיוטית של הדורות הבאים. חידושי הפיטנים שלאחריו — פרט למשוררי ספרד, שהכניסו את המשקל הערבי לתוך הפיוט — מצטמצמים בהרחבתן והרכבתן של אותן הצורות, המופיעות בפיוטי יניי או מרומזות בהם. ואם אמנם מסתבר, שאף יניי לא היה מחוללן היחידי, אלא קיבל מקצתן מאלה שקדמוהו, הנה לא נתגלה עדיין פיטן מתקופת הפיוט החורז, שניתן לומר עליו בודאות גמורה, שקדם ליניי. לאידך, בולטת השפעתו של יניי בפיוטיהם של כמה וכמה פיטנים שלאחריו, מקליר הארצישראלי ועד שמעון בר יצחק האשכנזי. רס"ג מונה אותו בין המשוררים הראשונים (לעיל פרק ב'), רגמ"ה — בין החכמים הראשונים (לעיל פרק א'), ושאר כל התעודות מן המאה העשירית, שמוצאן מארצות דוברות ערבית, מכנות אותו בשם „ינאי אלמערוף" (יניי המפורסם) ואת פיוטיו בשם „חזאנה ינאי" (חזנות יניי, עי' מחזור יניי, מבוא, ע' נ"ז). מתוך כל אלה יוצא, שנאה לו ליניי הכינוי: רבם של הפיטנים.

בן ציון רפפורט

על ההכרה

אחת מן התופעות הרגילות בחיי הרוח היא החויה, שאנו מסמנים אותה בשם „הכרה". מה זאת הכרה? על שאלה זו לא קל כל־כך להשיב. לפי שעה יספיק לנו כנקודת־מוצא לרמז על העובדה, שאנו יודעים — אמנם לא באופן ברור — מה זאת הכרה, ואנו יכולים להבחין בינה ובין יתר החויות הממלאות את חיי הנפש. אנו יודעים, למשל, שרגש ההנאה והעונג, המתעורר בלבנו למראה מחזה־טבע יפה ומרהיב עין, אין לו כל שייכות אל ההכרה, בעוד שהידיעה, למשל, שסכום זויותיו של המשולש עולה למאה ושמונים מעלות היא בכלל ההכרה. משלים כאלה אפשר, כמובן, להביא מכל פנה מפנות חיינו ומכל מקצוע ממקצועות המדע. רגש הרעב, למשל, אינו בכלל הכרה, אבל הידיעה, כי כמות ידועה מן הלחם או ממאכל אחר מספיקה להשביע את רעבוננו, היא כבר בגדר ההכרה. ברם, תורת ההכרה אינה מסתפקת בהרגשה עמומה וכהה ובידיעה בלתי ברורה ע"ד מהות ההכרה. היא משתדלת לחקור את ההכרה לכל פרטיה, להפיץ אור על מהותה, בקצרה, היא שואפת להגיע לידי הכרת ההכרה. אבל כאן יש מקום לשאול: איזוהי הדרך המובילה אותנו אל המטרה וכיצד אפשר להגיע לידי ידיעה ברורה במהות ההכרה האנושית? או בקצרה, מהי המיתודה שתורת ההכרה צריכה להשתמש בה, כדי להגיע אל הכרת ההכרה?

בדרך כלל אפשר לומר, שיש כאן שתי דרכים, שהן בעיקרן אחת: א) דרך האינטרוֹספֶּקציה, זאת אומרת, ההתבוננות בעצמנו ובנפשנו פנימה. מוציאים אנו, למשל, מתוך אוצר חויותינו אחת מאלה הרגילות להקרא בפינו בשם „הכרה" ומשתדלים לנתח אותה, להשוותה אל „הכרות" אחרות, להכיר את פרטיה וביחוד את התכונה המשותפת לכולן, ומתוך כך אנו באים לידי ידיעה ברורה במהותה. אמנם אין כאן אלא ידיעה „אינדוקטיבית", שהרי אנו משתדלים להשיג את מטרתנו מתוך נתוח ה„עובדות" והשואתן זו לזו, ובכלל יש מקום לבעל דין לטעון: אם כן, אתה מסתובב ב„מעגל־קסם", שהרי אתה רוצה לדעת את מהות ההכרה ואתה מתחיל בהשואת „ההכרות" זו לזו, משמע, שאתה כבר יודע מה זאת הכרה. השואת „הכרה" ידועה ליתר ההכרות, לשם תפיסת סימני ההכרה ועיקריה בכלל, אינה אפשרית בלי הכרת ההכרה במדה ידועה, אם כן אתה מניח מראש מה שאתה רוצה להשיג מתוך החקירה וההתבוננות. על זה אנו משיבים: „מעגל־קסם" כזה אתה מוצא אצל רוב המדעים; שום מדע אינו מתחיל מן האפס, כל מדע מניח „דבר מה" בראשית החקירה, אלא שהוא משתדל להגיע, מתוך חקירה והסתכלות, לידי בהירות גם בכל הנוגע לנקודת־המוצא. תורת המשפטים, למשל, המשתדלת להכיר את מהות „המשפט" ויסודו, אינה יכולה להתחיל את עבודת החקירה בלי ידיעה כל שהיא בטיב המשפט, אלא ש„ידיעה" זו מידייקת ומתבהרת במשך

החקירה. גם בידי המתימטיקה עדיין לא עלה להיות „חפשית" לגמרי מכל „משפט קדום", גם היא אינה יכולה להתחיל ב„לא כלום". וכך הדבר גם במקצוע תורת ההכרה. בודאי שבלי שום „ידיעה" ע"ד ההכרה וטיבה אין אנו יכולים לדון עליה כלל, אבל ידיעה זו, בתחלת החקירה, היא עדיין שטחית וחסרת דיוק ובהירות, ואנו רוצים להגיע אל הכרת ההכרה, המצטיינת בדיוק ובבהירות. ב) דרך הנתוח המדעי. יש מדעים שונים, השונים זה מזה גם באובייקט של חקירתם וגם באופן החקירה, במיתודה. בכל המדעים הללו יש מסקנות, הנחשבות לודאיות שאין לפקפק בהן. מתוך נתוח מיתודות המדעים השונים ומסקנותיהם אפשר להגיע לידי הבחנת מיני ההכרה השונים ולהכיר גם את הדרכים השונות, שההכרה הולכת בהן, כדי להגיע אל מטרתה. מכאן יש לראות, שאין תורת ההכרה מדע שמושי או נורמטיבי אלא עיוני, זאת אומרת, אין המדע או החיים מקבלים מן תורת ההכרה נורמות או „קריטריונים" מן המוכן, מיני קני־מדה שבהם מודדים את מסקנות המדע או את ההנחות המקובלות בחיים ובוחנים אותן כדי להוכח כמה מן האמת יש בהן, אלא גם המדע גם החיים „הולכים לבטח דרכם", כל אחד על פי דרכו משתדלים הם להכיר את התופעות וחוקי התגלותן, ורק אחרי עבודת המדע באה תורת ההכרה לגלות את היסודות, שעליהם התבססה ההכרה העצמית או ההנחה המקובלת בחיי יום יום. תורת ההכרה מרימה את היסודות וההנחות הללו למדרגת הכרה בהירה וסיסטמטית. אותן ההנחות, שהונחו ביסוד החקירה המדעית או חכמת החיים, נבחנות ומתבררות מתוך החקירות של תורת ההכרה. המדע המקצועי אינו מטפל בחקירת היסודות והתנאים הקודמים לכל הכרת החיים והמציאות, מאחר שהוא עסוק בחקירת המציאות ותופעותיה. מכיון שהוא עסוק בהכרת המציאות אין הוא יכול לעסוק גם בהכרת־ההכרה. אמנם אין אנו יכולים לדרוש לא מן המדע ולא מן החיים לחכות ולא להסיק מסקנות ולהוציא משפטים על חזיונות הטבע והחיים, עד שיתבררו יסודות ההכרה האנושית בכלל. ברם, כל זמן שלא עסקנו בחקירה זו, הרי תנאי ההכרה והנחותיה היסודיות בכלל ידיעה הסרת בהירות ושיטה. תעודת תורת ההכרה היא אפוא להביא בהירות, שיטה וסדר לתוך ההנחות היסודיות הללו. יש כאן מטרה עיונית, אבל לא מעשית. אין היא מקבלת על עצמה ללמד את המדע, אֵילו מסקנות עליו להוציא מתוך חקירת חזיונות הטבע והחיים, אין היא נותנת למדע „מיתודה", אלא בהירות ושיטה בכל הנוגע להנחות היסודיות של ההכרה בכלל.

תפיסתנו את מהות תורת ההכרה ותעודתה שונה קצת מן התפיסה הרגילה. רגילים להטיל על תורת ההכרה את התפקיד של בחינת ההכרה האנושית, המדעית או ההמונית, ביחס לודאותה ואמתותה. ברם, בחינת ההכרה במובן זה מנחת את אפשרותו של קריטריון וקנה־מדה להכרה מחוץ להכרה. אם אנו באים לבחון לא רק הנחה זו או אחרת של מדע פלוני או אלמוני, אלא את ההכרה בכלל ולדון, עד כמה היא עלולה להשיג את האמת בכלל, הרי זאת אומרת, שיש לנו איזה סימן וקריטריון למעלה מן ההכרה האנושית ומחוצה לה, שעל פיו אנו יכולים להכריע, עד כמה ההכרה בכלל, עלולה להיות נכונה.

ואמתית. אולם אין צורך להעיר, כי סימני ההכרה „הנכונה והאמתית" אינם יכולים להמצא מחוץ להכרה עצמה, למדע אין קנה־מדה הלקוח „ממקום אחר" ולא ממקור ההכרה. קריטריון כזה אפשרי בגבול האמונה הדתית; היא יכולה לדון על אמתות ההכרה על פי התאמתה אל התורה, שניתנה מתוך התגלות אלהית, אבל המדע אינו יכול לבחון את ההכרה אלא באותן הדרכים ועל פי אותה המיתודה של ההכרה עצמה. לפיכך אמרו בצדק, שתורת ההכרה, במובן בחינת אמתותה של ההכרה בכלל, אינה אפשרית. „האומר איני מאמין בהכרה האנושית כל זמן שלא בחנתיה, הריהו כאומר: איני יורד אל תוך המים עד שאלמד את תורת השחיה"[1]. גם בחינת ההכרה אינה אלא מין ממיני ההכרה ולפיכך, אם אני מטיל ספק באמתותה של ההכרה, הרי גם בחינת־ההכרה בכלל, ויהא אפוא צורך לבחון את הבחינה ואין לדבר סוף. ברם, לדידן אין כאן כל קושי, כי אנו אומרים: אין המדע יכול לא לבקש ולא למצוא מקורות לודאות ולהכרה חוץ ממנו בעצמו, כלומר, חוץ מן ההנחות היסודיות, שעליהן מתבססת כל הכרה, בין זו של המדע ובין זו של חיי יום יום. אין שום „תורה" העומדת למעלה מן המדע או חוץ ממנו, שתוכל להיות בת־סמך להכריע בענין אמתותה של ההכרה. המדע מתבסס, כאמור, על הנחות יסודיות ידועות, המשמשות תנאים קודמים הכרחיים לאפשרות כל הכרה וכל ידיעה. מכאן יוצא, שאי אפשר לאותם התנאים ואותן ההנחות להתאמת מתוך איזו חקירה מקצועית מיוחדת, פסיכולוגית או ביולוגית וכו', שהרי כל חקירה וכל מדע מתבסס על ההנחות הללו, באופן שאלה הם תנאים קודמים לכל חקירה מדעית, אבל בתוך העבודה המדעית — ועוד יותר בתוך ההכרה ההמונית — אין הכללים וההנחות הללו עלולים להתברר כל צרכם, והם גם מחוסרים סדר ושיטה, וזה גורם לפעמים לשמוש בלתי נכון באותן ההנחות. לפעמים מיחסים לאיזה כלל או הנחה ודאות מן המדרגה הראשונה, בעוד שאין היא כוללת בתוכה אלא ודאות ממדרגה שניה, או אינה אלא אומדנה קרובה לודאי וכו'. כאן מקום לתורת ההכרה, לא קודם למדע אלא אחריו. מתוך נתוח דרכי העבודה המדעית ומסקנותיה היא מגיעה לידי בהירות במהות ההכרה האנושית ומכניסה שיטה וסדר בהנחותיה היסודיות, ובזה היא עלולה להביא גם תועלת שמושית ידועה, אבל עיקר מטרתה היא עיונית. כיוצא בזה אמר קנט בנוגע לאֶתיקה (בהקדמה ל„בקורת התבונה המעשית"), שאין כוונתו להמציא מוסר חדש ולהטיל אותו חובה על האדם, „כאילו היו בני האדם עד עכשיו חסרי ידיעה בענין החובות העיקריות המוטלות עליהם", הוא רוצה רק להכניס את הכללים, שעל פיהם בני־האדם מעריכים את מעשי חבריהם או את מעשי עצמם, לתוך „נוסחה" ברורה ומדויקת. למין „נוסחה" ברורה ומדויקת כזו שואפת גם תורת ההכרה ביחס להכרה המדעית.

ברם, כאן יש מקום לשאול: מה מוסיפה תורת ההכרה על הפסיכולוגיה של ההכרה ומהו ההבדל בין שני המקצועות הללו? אמרנו, כי תורת ההכרה

[1] מתוך ספרי „הכרה ומציאות" בשם הינל (עמ' 107).

מנתחת את התוצאות של החקירה המדעית ואת מסקנותיה הטבועות בחותם ההכרה האמתית והנכונה, ומתוך כך היא באה לידי הבלטת הקוים והסימנים המשותפים להכרה האמתית בכלל, או יותר נכון, מתוך נתוח מיתודת המדע ודרכי עבודתו לשם גילוי הכרה אמתית במקצוע ידוע מתבררות לנו אותן ההנחות היסודיות, המבססות את האמת ואת ההכרה בכלל. כאן מונח ההבדל בין חקירת ההכרה ובין החקירה הפסיכולוגית בחיי הרוח ובכלל זה גם בתופעות ההכרה האנושית. לפי דעת ה„פסיכולוגיסטים" אין כאן כל הבדל. תורת ההכרה, לפי דעתם, אינה אלא נתוח פסיכולוגי של אותם הפרוצסים המביאים לידי הכרה. ברם, בימינו נדחתה דעה זו לגמרי. הענין מבואר אצלנו במקום אחר[2]. כאן אני מרמז על העובדה, שחוץ מזה שתורת ההכרה מטפלת רק בנתוח ההכרה בלבד, בעוד שהפסיכולוגיה מביאה את תופעות ההכרה בקשר עם חיי־הרוח בכלל, הנה לפסיכולוגיה, אפילו לפסיכולוגיה של ההכרה, אין כל עסק עם נתוח המדע, דרכי עבודתו ומסקנותיו, אלא עם תכונותיה של הרוח האנושית. היא מטפלת בתנאים הסובייקטיביים, המאפשרים לו לאדם את ההכרה, אבל אין היא עסוקה בקביעת מהות ההכרה בכלל. אין תעודת הפסיכולוגיה של ההכרה לגלות את הקריטריון של האמת ושל ההכרה הנכונה. אין היא שואלת: מה זאת הכרה, ומה התנאים ההגיוניים המאפשרים אותה והיסודות ההגיוניים, שעליהם היא מתבססת? אלא מה הן התכונות הסובייקטיביות, המכשירות את האדם להגיע לידי הכרה? המיתודה של הפסיכולוגיה דומה לאותה המיתודה של כל המדעים, המשתדלים להגיע לידי הכרת העובדות ולא לידי הכרת ההכרה. היא מסתפקת בזה, שמסקנה פלונית או אלמונית, שהתבררה מתוך החקירה במקצוע ידוע, מתגלה לנו כנכונה ואמתית, והיא מבקשת את הסבה הפסיכולוגית, שהכשירה את החוקר המדעי להגיע לידי גילוי דעות נכונות ומסקנות אמתיות. מה זאת הכרה אמתית בכלל? על השאלה הזאת מקבלת הפסיכולוגיה תשובה מן תורת ההכרה, או מסתפקת באותה הידיעה האינסטינקטיבית המבחינה בין אמת לשקר, לא בכלל ומתוך שיטה מסודרת, אלא בכל מקצוע ובכל ענין באופן אחר. הפסיכולוגיה אינה מכריעה בין ההכרה הנכונה ובין הדעות שאינן נכונות ואינה מתכוונת לגלות סימנים מובהקים לשם הבחנה בין האמת והשקר, אלא היא משתדלת, כאמור, להפיץ אור על תכונות הנפש, המכשירות את האדם להגיע לידי הכרה נכונה. לפיכך יש צורך בחקירה מיוחדת, המטפלת בשאלת מהות ההכרה בכלל ובקביעת סימני ה„אמת", כלומר, ההכרה הנכונה והאמתית.

הנחתנו, שאין לבסס את ההכרה על יסוד איזה קריטריון שמחוץ לה אלא מתוכה, מתבררת, אם נתבונן בדרכם של הרבה מגדולי המחשבה והמדע. נקח, למשל, את הראשון, שהתחיל בביסוס סיסטמטי של ההכרה, את דיקרט. מתוך העובדה, שהכרתנו עלולה לטעות, ומפני שבמקרים רבים אנו מחליפים את הדמיון

[2] עיין במאמרי על „הפינומינולוגיה של אדמונד הוסרל" בשבועון „מאזנים". עיין גם בספרו המצוין של הוגו ברגמן „הוגי הדור", עמ' 86, 87 וכו'.

הכזוב במציאות, נולד בלבו של דיקרט הצורך לבקש הכרה ברורה בהחלט, שאינה מנחת מקום לשום פקפוק, לשום תרמית חושים או טעות השכל. כידוע, משתמש דיקרט ב„ספקנות המיתודית", מטיל ספק בכל דבר, שהרי כל זמן שלא מצאנו קנה־מדה וסימן מובהק להבחין על פיו בין אמת לשקר, יכול הכל להיות מין „להט ותרמית־עינים", פרי מעשהו של איזה דימון, הרוצה להוליכנו שולל. אבל אין כאן ספקנות לשמה; הספק כאן אינו אלא אמצעי להגיע אל הודאי בהחלט ולבסס על אותה הידאית את הכרתנו מהדש. ברם, כיצד הוא מגיע אל הודאי בהחלט, שאינו בגדר הספק כלל? האם מתיך איזה קריטריון שמחוץ להכרה, איזו „התגלות" שלמעלה מן הטבע או איזו „עובדה" נתונה? לא, שהרי כל זה יכול להיות דמיון וטעות. ובכלל, מאחר שאני מטיל ספק בכל מציאות חיצונית ואפילו במציאות גופי ומשאיר רק את „האני החושב", לא נשאר לי ממילא שום קריטריון אחר חוץ מאותה ה„מחשבה" עצמה. ובאמת קנה־מדתו של דיקרט אינו, כידוע, אלא סימן פנימי בתיך ההכרה עצמה: הבהירות והדיוק. כל הכרה מחוורה וברורה (clair et distinct) בהחלט היא בכלל האמת המוחלטת. אותה אי־האפשרות להטיל ספק ב„מחשבתי" וממילא גם במציאותי, שמטעים דיקרט, אינה נובעת מתוך שום הכרח חיצוני, אלא מתוכה היא, מן בהירותה הפנימית. גם שפינוזה, המיחס, כידוע, ערך רב להכרה „אינטואיטיבית", אומר, כי האמת מעידה על עצמה ועל השקר: „כמו שהאור מגלה את עצמו ואת החושך, כך האמת היא בחינה לעצמה ובחינה לשקר"[3]. גם כאן אתה מוצא, שהאמת „היא מדת עצמה ואין לה מדה מחוץ לה"[4]. גם ה„אפריורי" של קנט, ודאותו ואמתותו מוכחים מתוכו. אמנם, לפי פירושו של הרמן כהן, ודאותו וערכו של ה„אפריורי" מתבסס על „כשרונו" לשמש יסוד (Grundlegung) לבנין המדע, אבל המדע עצמו, אמתותו של המדע מוכחת מתוכו ואינה מתבססת על שום יסוד אחר, לא על ההתאמה אל ה„עובדות" ולא על „התגלות" שלמעלה מן הטבע. מחכמי זמננו אני מזכיר את יוחנן פולקֶלט. הוא רואה את נקודת־המוצא של תורת ההכרה בעובדה, שההכרה אינה (לפי דעתו) אלא פעולה סובייקטיבית, אבל מגמתה להכיר את האובייקט, לפיכך היא עלולה לטעות. ויש מקום, לשאול: כיצד יכולה ההכרה הסובייקטיבית לתפוס את האובייקט שמחוצה לה, להכירו „כמו שהיא לעצמו"? על שאלה זו, לפי דעת פולקלט, אין תשובה אלא זו: ההכרה מתבססת על ודאות פנימית. ודאות זו היא סובייקטיבית. ברם, למטרתנו אין זה עיקר. אפשר, שיש כאן הכרח הגיוני אובייקטיבי; כאן אנו רוצים רק להטעים, שאין מקור אחר לודאותה של ההכרה חוץ ממנה בעצמה.

לשם הבהרת תעודת תורת ההכרה עלינו עוד לעמוד על ההבדל שבינה ובין ההגיון הפורמלי. יחס שני המקצועות הללו זה לזה מתברר מתוך ההבדל שבין מחשבה נכונה ובין הכרה אמתית. נכונותה של המחשבה מתבססת על הקשר ההכרחי שבין המושגים, אבל אמתותה של ההכרה תלויה בהתאמתה

[3] תורת המדות של שפינוזה, תרגום קלצקין, בהערה למשפט מ"ג.

[4] קלצקין בספרו „ברוך שפינוזה", עמ' ק"ל.

אל המציאות. אמנם עדיין אין אנו יודעים, מה טיבה של מציאות זו ואיה מקומה, בתוך ההכרה או מחוצה לה. גם אותה ההתאמה אל המציאות עוד לא נתבררה כלל. ברם, ההבדל בין מחשבה פורמלית נכונה ובין הכרת העובדות מתגלה מיד בתחלת ההתבוננות. ידוע, כי משפטים ידועים יכולים להיות „נכונים" במובן ההגיון הפורמלי, בלי שיהיה בהם אף משהו של הכרה וידיעה ממשית. יש הנחות, שהן לא רק חפשיות מן הסתירה, אלא גם קשורות זו בזו קשר הגיוני והכרחי ובכל זאת אין בהן כלום מהכרת המציאות, מפני שההקדמות, שעליהן הן מתבססות, אין להן שום יסוד בטבע ובחיים. שהרי כל היקש הגיוני אינו אלא נתוח ההקדמות לחלקיהן; המסקנה ההגיונית אינה מוסיפה כלום על המושגים המובעים בהקדמותיה, אינה אלא פירוט התכונות הכלולות כבר במושגי ההקדמות הנתונות. אם המסקנה כוללת איזה חדוש שאינו כלול במושגי ההקדמות הנתונות, אין הסילו־גיסם נכון כל־עיקר. נקח את המשל הקלסי של ההיקש ההגיוני. משתי ההקדמות: א) כל אדם הוא בן־תמותה. ב) סוקרטס הוא אדם, יוצא: ג) סוקרטס הוא בן־תמותה. כאן בולט בבהירות יתרה, שאין במסקנה ההגיונית שום חדוש ביחס אל ההקדמות. שהרי המשפט: כל אדם הוא בן־תמותה, כולל ממילא גם את סוקרטס, שאילו היה אפשר להוציא את מישהו מן הכלל, לא היתה ההקדמה האומרת, שכל אדם הוא בן־תמותה, נכונה כל־עיקר, שהרי גם סוקרטס בן־אדם הוא (הקדמה ב'). המסקנה אינה אפוא אלא פירוט אותן ההקדמות הכלולות כבר בהקדמות, כאמור. לאידך גיסא אפשר להציע מין סילוגיסם „נכון" מצד צורתו אבל חסר־ערך לגמרי. למשל, כל סוס כחול הוא בעל כנפים, סוס פלוני הוא כחול, מכאן שהוא בעל כנפים. כאן צורת ההיקש נכונה, אבל תכנו אינו ממשי כל־עיקר. מזה אנו רואים, שאין להגיון הפורמלי בלבד כל שייכות אל ההכרה הממשית. אמנם, ערכו של ההגיון הפורמלי גדול מאד, שהרי הבהרת המושגים והבלטת פרטיהם לאו מלתא זוטרתא היא. לא תמיד אפשר לסקור בסקירה אחת את המושגים ואת כל המסקנות הכלולות בהם, ולפיכך אף שמן הצד ההגיוני אין נתוח המושגים מחדש כלום, בכל זאת ערכו הפסיכולוגי של הנתוח רב מאד. גם בחשבון הפשוט אנו יודעים, ש„סך הכל" כלול בתוך המספרים הנתונים בהצטרפם יחד, ואין בו כל חדוש ביחס לכל המספרים יחד[5], בכל זאת לא יעלה על דעת שום אדם בר־דעת לחשוב את הסכום למיותר, וזה מפני הטעם האמור. כי אף שחדוש הגיוני אין כאן, תועלת מעשית יש כאן. לא כל היוצא בדרך ההגיון מתחוור מיד בסקירתנו הראשונה, שהיא תלויה בתנאים שונים ומצבי נפש ידועים. גם ערך מדעי מיתודולוגי אתה מוצא בהגיון הפורמלי. אם המדע מניח היפותיסה ידועה לשם הסברת חזיונות ידועים, המתגלים בטבע ובחיים, ואם מתוך נתוחה ההגיוני של אותה ההשערה יוצא הכרח מציאותה של עובדה ידועה, שעדיין לא נגלתה לפנינו עד עכשיו, ואם אחרי החקירה והדרישה היא מתגלה לפנינו באמת (לפעמים זמן רב אחרי שהשמיעו את ההשערה), הרי זה סימן, שאותה ההשערה היא נכונה ומתאמתת

[5] בנגוד לדעת קנט, החושב את המשפט: 7+5=12, ל„משפט סינתיטי". עיין „הכרה ומציאות", עמ' 32.

מתוך הנסיון והחיים. הקשר ההגיוני, שבין העובדה שנגלתה לפנינו ובין ההנחה שהנחנו לשם באור תופעות ידועות, מביא אותנו לאַמֵת את ההנחה על יסוד העובדה. מכאן שההגיון הפורמלי עלול — בעזרת העובדות — לתת לנו לפעמים גם הכרה ממשית במדה ידועה. מקרים כאלה אנו מוצאים בתולדות המדע לרוב. ברם, עם כל ערכה הגדול של הלוגיקה הפורמלית, צריכים אנו לדעת, כי, כאמור, מחשבה הגיונית לחוד והכרת המציאות לחוד. הכרת העובדות וחוקיהן אינה יוצאת מתוך נתוח מושגים גרידא בדרך ההגיון, אלא היא נקנית לנו בדרכים אחרות ובאמצעים אחרים. תעודת תורת ההכרה היא אפוא להפיץ אור על המיתודות והדרכים, שבהם אנו מגיעים לא רק לידי מחשבה הגיונית נכונה, אלא גם להכרה אמתית. כאמור למעלה, אין תורת ההכרה מטילה על המדע דרכים ומיתודות, שלא הוברו מתוך המדע עצמו. רק הסתכלות חודרת לתוך מיתודות המדעים ומסקנותיהם מביאה אותנו לידי תפיסת מהות המיתודה המדעית בכלל, לידי הבנת אפני הכרת העולם והחיים.

וזהו הטעם, שהקנטיאנים החדשים מאסכולת מרבורג, תלמידי הרמן כהן, שמצד אחד אינם תופסים את מהות ההגיון תפיסה פורמלית בלבד, ולאידך גיסא אינם מאמינים במציאות שמחוץ להכרה, אינם מבחינים באמת בין הגיון לתורת הכרה כלל. להם אין בכלל תורת הכרה אלא „לוגיקה של ההכרה הנקיה" (Logik der reinen Erkenntnis). פעולתה של לוגיקה זו אינה מסתיימת בנתוח מושגים „נתונים", אלא ביצירת מושגים (ממשיים) מתוך המחשבה, הלוגיקה הרגילה, המורה כי א׳ הוא א׳, אינה, בעיני הפילוסופים הללו, אלא טַבטולוגיה פשוטה. עיקר תעודת הלוגיקה, לפי דעתם, היא ליצור את הא׳, כלומר, להגביל אותו „דבר־מה" הנתון, להבהירו ולהרימו עם זה למדרגת ידיעה ברורה ומסוימת בתחומיה. ולאידך גיסא אי אפשר, לפי דעה זו, להעמיד את ההכרה האמתית על ההתאמה אל המציאות שמחוצה לה. פילוסופים אלו טוענים, שאיני יכול להכיר מחוץ להכרה, וממילא איני יכול להכיר שום מציאות מסוימת, הנמצאת כביכול מחוץ להכרתנו, ולבחון עד כמה זו, כלומר ההכרה, מתאימה אל אותה המציאות שמחוץ לה. ומאחר שאין מקום להכרה במובן הרגיל, כלומר, להכרה המצלמת את המציאות, אין גם מקום לתורת ההכרה במובן הרגיל. לפי דעת הפילוסופים הללו, אין דבר אלא לוגיקה, שהיא היא המביאה את המציאות לידי גילוי. זוהי השפעת „האידיאליסמוס של בקורת" מיסודם של הקנטיאנים. אולם דעה זו, כידוע, במחלוקת שנויה. יש הרבה מתנגדים לתורה זו, הסוברים שיש מקום להכרת המציאות במדה ידועה עוד לפני עבודת ההגיון ומחוצה לה. לפי דעת הקנטיאנים, גם קביעת ה„עובדה" הפשוטה ביותר, למשל, שיש כאן „דבר־מה", אינה עלולה להעשות בלי הקטיגוריות של השכל, וממילא יש כאן עבודה הגיונית; מכל שכן בזמן שאנו משוים אותו „דבר־מה" לאיזה „דבר" אחר ומסמנים אותו בשם ידוע. לפיכך, הם אומרים, אין מקום להגיון פורמלי בלבד, זאת אומרת, להגיון, שהמציאות או העובדות נתונות לו מ„מקום אחר" ועליו רק להשוות את העובדות או את ה„דברים" זה לזה ולהבחין בין הדומים זה לזה או השונים זה מזה. ברם, כאמור, אין ענין

זה מוסכם כלל, וגם לפי דעה זו מוכרחים אנו סוף סוף להבחין בין הגיון, שתעודתו רק לנתח את המושגים שנקבעו כבר — מתוך עבודה שכלית, הגיונית קודמת — ובין הכרה, המשתדלת לגלות עובדות חדשות. הרי גם קנט מבדיל בין „משפטים אנליטיים", שאינם מרחיבים את חוג ידיעותינו, אלא עסוקים בנתוח מושגים „נתונים", ובין „משפטים סינתיטיים", המשתדלים להעשיר את אוצר ידיעותינו מתוך קביעת עובדות נסיוניות חדשות. אמנם, הרמן כהן אינו קנטיאני אורתודוקסי. הוא מוציא את ה„הבטה החושית", שאצל קנט יש לה תפקיד חשוב בבנין המדע, לגמרי מן הכלל. אבל עדיין הענין מוטל בספק, אם אפשר ליחס לשכל והגיון יצירת תוכן המושגים. בכל אופן יש כאן מקום, כאמור לעיל, לעבודה הגיונית פורמלית בלבד, המטפלת רק במושגים, בנגוד להכרה, המשתדלת לתפוס את המציאות. מה טיבה של מציאות זו? האם עלולה ההכרה לתפוס את המציאות כשהיא לעצמה, את המציאות שמחוץ לה לגמרי, או היא מוכרחת להצטמצם בגבול העובדות הנתונות? גם בזה, כידוע, הדעות חלוקות. אנו מרמזים כאן רק על הקו היסודי של כל הכרה, המבדיל בינה ובין נתוח מושגים גרידא: זוהי ההתאמה אל המציאות. ברם, מה פירושה של התאמה זו וכיצד היא אפשרית? תשובת שאלה זו תלויה בשאלה היסודית של תורת ההכרה: הכרה מהי? כלומר, כיצד היא מתגלה לפנינו בחיים ובמדע, וכיצד היא אפשרית? התחושה הנתונה או המושג, כשהוא לעצמו, אין בו עדיין משום הכרה. מושג ה„חכמה", למשל, כשהוא לעצמו, אין בו עדיין מן ההכרה ולא כלום. רק כשאני יודע, למשל, שהחכמה נחוצה ומועילה בחיים, רכשתי לי הכרה ידועה. וכן התחושה החיצונית, למשל, הבית הלבן אשר לפני, או ההרגשה הפנימית, כמו הכעס, השמחה, אינה בכלל ההכרה. רק הידיעה, שהבית אשר לפני הוא לבן ושהכעס מזיק לבריאות והשמחה מנעימה את החיים, היא בכלל הכרה, ואם אני מביע את הידיעה הזאת במשפט, הבעתי בזה משפט, הכולל בתוכו הכרה ידועה. וכן אם אני יודע או מביע את העובדה, כי יש כאן בית לבן או שיש חכמה במוחו של פלוני, יש כאן הכרת עובדה ידועה. מה הם אפוא סימניה של ההכרה? מן האמור יוצא, שאין מקום להכרה לא בתחושה חיצונית ולא בהרגשה פנימית, וגם לא בציור־התחושה או ההרגשה, המצטייר לפעמים בדמיוננו, אלא במשפט, שאנו חורצים על התחושות החיצוניות או על ההרגשות הפנימיות, על „דברים", המופיעים לפנינו או לפני אחרים, על רגשות, המקננים בלבנו או בלב אחרים. כל המשפטים הללו, בין שהם מביעים טבע הדברים או תכונות ההרגשות ובין שאינם מביעים אלא את מציאותם של אלו בלבד, הם בכלל הכרה. כאן יש מקום להכרה אמתית, אבל גם למשפט מוטעה או טעות החושים וכיוצא בזה. וכן אין הבדל בין אם אנו מביעים את המשפטים הנ"ל בפינו או אנו מסתפקים בידיעה בלבד ע"ד טבע הדברים, התחושות וההרגשות או ע"ד מציאותם. לפי זה אפשר לומר: כי הכרה אמתית היא ידיעה העלולה להתבטא במשפט אמתי[6], בין אם אנו מביעים באותו המשפט טבעו של איזה דבר חיצוני או

[6] לא נגעתי בעניז „הכרה" שאינה אמתית, שהרי זה כעין „שני הפכים בנושא אחד". „ידיעה" בלתי־אמתית אינה בכלל הכרה. יש מקום להכרה מוטעית, אבל זו אינה נבדלת

תכונתה של איזו הרגשה פנימית, המקננת בלבי או בלב אחרים, בין אם אני מביע במשפט זה רק את מציאותו של איזה דבר או מאורע בהווה, בעבר או בעתיד, כל זה הוא בכלל הכרה אמתית, כמובן, בזמן שאותו המשפט הוא אמתי, או בכלל „טעות", בזמן שאותו המשפט הוא בלתי־אמתי.

ברם, מה הם סימני אמתות המשפטים וכיצד אנו מכירים בכלל את ה„אמת" ומבחינים בינה ובין השקר? שאלת מהות האמת היא, כידוע, שאלה ישנה, המתחדשת בכל דור ועדיין לא זכתה להפתר פתרון גמור ומוחלט. לפנים אמרו: הכרה אמתית היא זו, שמתאימה אל המציאות. אבל רגילים לטעון נגד הגדרה זו: כיצד אנו יכולים להגיע אל המציאות שמחוץ להכרה ולבחון, עד כמה הכרתנו מתאימה אל אותה המציאות שמחוץ לה? כל מציאות נתונה לנו כבר „נכנסה" בהכרה אל תוך הכרתנו. אי אפשר לנו לתפוס עמדה מחוץ להכרה ומחוץ למציאות, כדי להשוות את ההכרה והמציאות זו לזו ולבחון, עד כמה יש התאמה ביניהן. ובאמת, בצורה מופשטת כזו, אין הגדרה זו נכונה כלל. בודאי, שהדרישה להכיר את ההכרה בכלל ולבחון אותה בנוגע להתאמתה אל איזו מציאות שמחוץ להכרה בהחלט, היא מן הנמנעות. אם אני עושה את ההכרה כ ו ל ה לאובייקט של התבוננות ודן עליה מבחינת התאמתה אל המציאות, מי הוא הסובייקט המתבונן, מכיר ודן על ההכרה? הרי התבוננותי בהכרה גם היא בכלל הכרה, אם כן גם היא שייכת אל ה„ענין", שבו אני מתבונן, אל האובייקט, מי הוא אפוא הסובייקט? ואיך אפשר ל ה כ י ר את המציאות ש מ ח ו ץ ל ה כ ר ה? ברם, לא על האמת המופשטת אנו דנים ולא מן ההכרה ב כ ל ל אנו דורשים, שתתאים לאיזו מציאות מוחלטת שמחוצה לה, אלא על ההכרות השונות המתבטאות במשפטים אמתיים אנו דנים. האמת ב כ ל ל וכן ההכרה ב כ ל ל אינן אלא ה פ ש ט ה בלתי־ממשית. בחיים אין אנו מוצאים לא את ה א מ ת ולא את ה ה כ ר ה, אלא מ ש פ ט י ם ידועים הנחשבים לאמתיים, ואמתותם של אלה מתבססת על ההתאמה אל המציאות, כלומר, על עובדות הנסיון[ז] (אמת מטריאלית), או על חוקי ההגיון (אמת פורמלית), וכאן אין כל קושי וכל סתירה. המשפט: לפני עומד בית לבן, למשל, הוא אמתי, מפני שבאמת אני רואה לפני בית כזה. וכן המשפט: בשנת 1914 פרצה מלחמת העולם, הוא אמתי, מפני שבאמת כך היה, ולעומת זה המשפט: בשנת 1916 נכרתה ברית שלום בין הנלחמים, הוא שקר, מפני ש א י נ ו מתאים אל ה„מציאות", זאת אומרת,

במהותה מן ההכרה האמתית. הטועה חושב, כי יש לו ידיעה המתאימה אל האמת, וכן המטעה רוצה, שיאמינו אחרים, כי המשפטים שהוא מביע הם בגדר האמת, ו ה ו א שוב י ו ד ע שאינם אמתיים. להם יש אפוא משפטים מוטעים, שהם חושבים אותם לאמתיים, ולו יש ידיעה אמתית ש ל י ל י ת, שהמשפטים שהביע א י נ ם בכלל האמת. הילכך עיקר השאלה הוא: מה טיבה של ההכרה ה א מ ת י ת!

[ז] בזה אין כונתנו להחליט, שאין מציאות מחוץ לעובדות הנסיון, כדעת הפוזיטיביסטים. אנו רוצים רק להדגיש, שאותה ההתאמה אל המציאות, שאנו דורשים, בחיים ובמדע, מן המשפטים האמתיים, אין פירושה אלא התאמה לעובדות הנסיון או למאורעות היסטוריים ידועים. אם יש הכרח להניח מציאות מ ו ח ל ט ת, מחוץ לכל התופעות המתגלות בנסיון ומה טיבה של מציאות זו, זוהי שאלה אחרת, עליה דנתי במאמרי „מציאות" בירחון „מאזנים" (שנה א', חוב' ז').

אל המאורעות ההיסטוריים, שהרי שום ברית שלום לא נכרתה אז. וכאן יש להבחין מדרגות שונות ב„אמת" ובודאות. א) משפטים המביעים את הנתון לי ברגע הנוכחי הם ודאים ואמתיים בהחלט. המשפט: אני רואה עכשו ספרים ידועים מונחים על שולחני, הוא אמתי בהחלט, מפני שבאמת אני רואה ספרים מונחים על שולחני. יכול אני, אמנם, לטעות וכל ענין הספרים יכול להיות רק אחיזת־עינים בלבד, אבל בזה, שלעיני מרחפת עכשו תמונת ספרים מונחים על השולחן, אין מקום לפקפוק וטעות כלל. אפשר, שאם אנסה למשש באותם ה„ספרים" או לפתחם, אווכח, שאין כאן ספרים כלל או רק איזה דבר דומה לספרים, אבל אי אפשר, שתחושת ראית הספרים, בתור תחושה נתונה, תהא עלולה אפילו לטעות כל שהיא. לפיכך המשפט: אני רואה ספרים מונחים על השולחן, הוא אמתי בזמן שתמונת ספרים כאלה מצטיירת באמת לעיני. ב) משפטים, הנוסדים על חוקי ההגיון, הם נכונים בהחלט. אבל, כאמור למעלה, אמתותם תלויה באמתות ההקדמות, שעליהן נוסדו, לפיכך אפשר לומר, שהם אמתיים על תנאי. אם ההקדמות אמתיות, כלומר, מתאימות אל המציאות במובן המבואר לעיל, אז גם המסקנות, שהוסקו מהן בדרך ההיקש ההגיוני, אמתיות בהחלט. כבר התבאר לעיל, שאין בין המסקנה ההגיונית ובין ההקדמות, בכל הנוגע לתוכן, ולא כלום. ההיקש אינו מחדש אלא מפרט, ולפיכך אותה מדת האמת, הכלולה בהקדמות, מציינת גם את המסקנות. ג) משפטים, הנוסדים על הזכרון. אם אני זוכר בדיוק ובבהירות, למשל, כי היום בבוקר קראתי בספר פלוני, אין אני יכול להיות מפוקפק אף רגע, שכך היה. אמנם, הרבה פעמים הטעני זכרוני, הרבה פעמים נדמה לי, שאני זוכר בודאות גמורה, כי מקרה פלוני קרה ביום אלמוני ולבסוף נגלה הדבר, כי טעות היתה בידי ואותו המקרה קרה באמת ביום אחר, או שלא כך היה מעשה. בכל זאת אין אנו יכולים להטיל ספק באמתות הזכרון בכלל. סימן מובהק להבחין בין זכרון אמתי למדומה אָין. אבל ברוב המקרים אין זכרוננו מרמה אותנו, על הרוב הוא כולל ודאות מוחלטת. ד) הכרת הטבע והחיים בעבר ובעתיד על יסוד הסבתיות ודרישת החוקיות. אם, למשל, אני יוצא מביתי ומוצא, כי האדמה רטובה, הרי אני יודע, שירד גשם או הרביצו את אבק הדרכים, שהרי רטיבות פתאומית, בלי כל סבה, מתנגדת לטבע, כלומר, לדרישת החוקיות הקבועה של החזיונות. וכן אני יודע, שאם אזרוק אבן באויר, תרד למטה, ואם אחמם את המים חום גדול, יתנדפו באויר, וכיוצא בזה הרבה. כל הידיעות הללו, שהן יסוד חכמת החיים ומדעי הטבע והנסיון, מתבססות, כאמור, על הסבתיות והאמונה בחוקיות התופעות. מימי יום ואילך ידוע, שאין כאן הכרת הגיוני מוחלט וגם לא עובדה נסיונית ברורה בהחלט, ובכל זאת הנחת הסבתיות והחוקיות אמתית היא, ובלעדיה אין מקום לשום מדע ולשום טכניקה, או יותר נכון, בלי הנחה זו אין כל אפשרות לסדור כל שהוא של חיי היחיד והצבור[8].

[8] עניז הסבתיות וחוקיות התופעות מבואר בספרי „הכרה ומציאות" (ברלין, תרפ"ד) במקומות שונים. (עיין עמ' 12 וכו', עמ' 24 וכו', עמ' 60, עמ' 143 וכו', עמ' 160 ועוד.), גם לעניז ה„הכרה והאמת", הקדשתי פרק מיוחד. עכשיו נראה לי, כי יותר מדאי הטעמתי שם את הצד הפסיכולוגי שבדבר, את רגש האבידנציה. שם נגעתי גם בשאלת ריקרט: אם משפט אמתי

לשם תוספת באור על האמור עד כאן, אני מרמז בקצרה על הגדרת מהות ההכרה אצל שְׁליק בספרו על תורת ההכרה. לפי דעת שליק, כל הכרה היא הכרת איזה דבר חדש או תופעה חדשה כדבר אחר, ידוע מכבר או בלתי ידוע (Widererkennen). הנני רואה, למשל, איזו בריה חיה בלתי־ידועה לי, ובהתקרבי אל אותה הבריה הנני מכיר אותה, שזהו כלב, הרי זאת אומרת: אותה הבריה, שהיתה בתחלה בלתי־ידועה לי, מתגלה לפני עכשו לא כבריה חדשה אלא כבריה מאותו המין הידוע לי מכבר, ומתוך כך היא ניכרת לי. פרוצס ההכרה במשל זה נעשה, לפי דעת שליק, באמצעות הזדהותה של הבריה החדשה והזרה עם הכלב, עם המין הידוע לי מכבר. ברם, העיקר, לפי דעתו, הוא לא זרותה של הבריה הנגלית לפני והיות הכלב בריה ידועה מכבר, כלומר, לא זהו עיקרה של ההכרה, שהבריה הזרה נהפכת לבריה ידועה לי מכבר, אלא זה, שמספר המינים מתמעט מתוך זהוי זה. עכשיו אין כאן שום בריה אחרת חוץ מאותם המינים הידועים לי מכבר, ואין כאן שום גילוי מין בריה חדשה; עכשו אני אומר, כי אותה הבריה והכלב היינו הך, כלומר, אין כאן שני מינים אלא מין אחד. ואם אני מתקרב אל הכלב עוד יותר ומכיר, שזהו כלבי, התקדמה הכרתי יותר ונעשתה יותר מדויקת. אבל גם כאן אין לפנינו אלא פרוצס של זהוי: אותו הכלב, שנראה לי לפני זמן קצר, איננו שונה מכלב אחר ידוע

הוא זה, שמתאים אל המציאות, לאיזו מציאות מתאים משפט זה עצמו, שכל אמת מתאימה אל המציאות? כמדומה, שהתשובה היא פשוטה: משפט זה המורה: אמת הוא משפט המתאים אל המציאות, מתאים גם הוא מצדו אל המציאות, שהרי אנו מסמנים כל משפט המתאים אל העובדות או אל ההגיון בשם „אמת". ריקרט מטעים ביחוד את ההכרחיות שבמשפטים האמתיים. ברם, הכרחיות זו אינה סובייקטיבית אלא אובייקטיבית, זאת אומרת, מכיון שמשפט ידוע מתאים אל העובדות, איני יכול לשלול אותו, כלומר, איני יכול לומר, שאינו מתאים אל העובדות. גם בענין חלוקת ה„אמת" יש להעיר, שלפי דעת רבים אין חלוקה זו שלמה ואינה מקיפה את כל מיני האמת. לדעת קנט, למשל, יש עוד מין של הכרה אמתית, שאינה פורמלית בלבד וגם אינה מתבססת על ההתאמה לעובדות הנסיון. המשפטים המתימטיים (ביחוד הגיאומטריים) אינם מתבססים, לדעת קנט, על ה„נתוח" של מושגים ידועים וגם לא על הנסיון, ובכל זאת הם אמתיים בהחלט (אַ פריורי). בכלל אין קנט מודה בדבר, שתעודת ההכרה היא „לצלם את המציאות". ובאמת גם אנו מטעימים לא את ההתאמה אל ה„מציאות", אלא את ההתאמה לעובדות הנסיון, זאת אומרת, לא למציאות המיטפיסית, שאינה ידועה לנו כלל, אלא לעובדות הנתונות לנו בנסיון. הטענות של הקנטיאנים נגד דעה זו ידועות. הם טוענים: אין הנסיון החושי נותן לנו כלל שום עובדה. העובדה המדויקה והמוגבלת היא כבר פרי עבודת השכל או המדע, וחוץ מזה אין ההתאמה אל הנסיון עלולה לשמש מקור לודאות מוחלטת ולהכרחיות, כאותה הודאות וההכרחיות הכלולה במשפטים המתימטיים. בימינו מורה הוּסרל, שיש הכרה אמתית, הנובעת מן ה„הסתכלות במהות". גם כאן מתבססת האמת על ה„התאמה אל הדברים", לא על ההתאמה אל הדברים הריאליים, אלא על ההתאמה אל הדברים ה„אידיאליים". לפי דעת הוּסרל ושלר, יש נסיון העלול לתת הכרה אפריורית, וזהו הנסיון שאינו מטפל בממשיותם ובמציאותם של הדברים, אלא במהותם (עיין „הוגי הדור" להוגו ברגמן עמ' 100 וכו'). ברם, כל הענינים הללו שנוים במחלוקת והם מסופקים מאד. המשפטים הסינתיטיים אַפריורי של קנט מסופקים מאד, וכן יש להטיל ספק בדבר, אם ההסתכלות במהות עלולה לגלות מקור חדש לודאות אַפריורית, שאינה מתבססת על חוקי ההגיון הפורמלי.

לי מכבר, אלא דין ודין חד הוא. התפתחות ההכרה תלויה באותה האפשרות של תפיסת רבוי הגוונים של התופעות כגילוי מספר קטן של „יסודות", המשמשים עיקר ושורש למציאות כולה. וכן אתה מוצא גם בהתפתחות המדע. אם אנו מגלים, כי אותם זעזועי הגלים, המונחים ביסודה של תופעת האור, הם ממש אותה תנודת הגלים, המשמשת יסוד לחזיונות האלקטריים והמגנטיים, הרי התקדמה הכרתנו מתוך כך הרבה. גם כאן רק הזדהותם של גלי האור עם הגלים האלקטריים והמגנטיים היא הגורמת לערכה הגדול של הכרה זו. או נקח, לדוגמה, „הכרה היסטורית". אם יעלה בידינו, למשל, לגלות, כי מחברו של כתב־יד יוני עתיק הוא אריסטוטלס, רכשנו לנו מתוך כך הכרה היסטורית חשובה. מדוע? מפני שעלה בידינו לזהות את המחבר הנעלם של אותו כתב־יד עם סופר אחר ידוע לנו מכבר. אין כאן אפוא שני מחברים אלא אחד. ההכרה אינה, לפי דעת שליק, אלא העמדת עיקרם של החזיונות הרבים והשונים על המינימום האפשרי והזדהותם של „יסודות" הטבע והחיים זה עם זה, למרות רבוי צורותיהם. ברם, לפי דעתנו, יש כאן טעות וערבוב מושגים. נתחלפה לו לשליק הכרת החזיונות בבאורם. דברי שליק נכונים לגמרי בכל הנוגע לבאור החזיונות. החזיונות מתבארים באמת מתוך ביסוסם זה על זה, ויש להוסיף, כי העיקר הוא לא כל־כך המעטת מספר היסודות כמו גילוי החוקיות של העובדות. חזיון בודד, שאינו קשור קשר חוקי עם הקודמים לו והבאים אחריו, נחשב בעינינו כ„זר" ובלתי־מבואר. בכל אופן, באור התופעות נעשה באמת מתוך הזדהותן והעמדתן על מינימום ידוע, אבל לא ההכרה, שהרי גם ידיעת העובדה הבלתי־מבוארת בכלל הכרה היא. הרבה חזיונות אנו מכירים, שעדיין לא נגלו לפנינו מקורם וסבותיהם. וכי לפני תגליתו של הרץ, שגלי האור והגלים האלקטריים אחד הם, לא הכירו כלל את האור? האם ידיעת מהירות התפשטותו של האור וחוקי הופעתו לא שמה ידיעה? תאמרו: אין כאן עדיין באמת הכרה שלמה ומקיפה. ומה בכך? לענין תפיסת מהות ההכרה ואפיה בכלל, גם הכרה בלתי־מקיפה בכלל הכרה היא. גם המשפט המביע, כי לפני בריה ידועה, כולל בתוכו הכרה. אמנם, עדיין אין זו הכרה שלמה ומדויקת, ברם, אופי ההכרה ומהותה הכללית מתגלים בזו כמו בהכרה השלמה. אין הבדל עצמי ויסודי בין משפט זה ובין המשפט: הבריה, שאני רואה עכשו הוא כלבי, בכל הנוגע לצורת ההכרה ותכונתה הכללית. יש כאן רק משפט יותר נכון ויותר מדויק, אבל הקו היסודי באפיה של ההכרה לא נשתנה. וכן הכרת עובדה בודדת וחסרת קשר חוקי עם יתר העובדות יכולה להחשב כהכרה בלתי שלמה ובלתי מבוארת, ובמדה ידועה גם בלתי נכונה, אבל גם בה מתגלה מהות ההכרה וטיבה בכלל. וגדולה מזו אפשר להחליט. אפילו הכרה, שנגלתה אחרי זמן כטעות ובלתי־אמתית, היא בגדר הכרה ביחס לטיב ההכרה וצורתה בכלל. כדי שנוכל להבחין בין הכרה אמתית לבלתי־אמתית, אנו צריכים בתחלה לדעת את מהות ההכרה בכלל. זו אינה, כאמור, אלא ידיעת דבר־מה, אם על מושגים וסימניהם, או על מציאותם של חזיונות ידועים או על טבעם של אלו, על מאורעות היסטוריים שאירעו בזמן מן הזמנים וכו'. כל ידיעה, העלולה להתבטא במשפט, היא בכלל הכרה, כמבואר לעיל.

דברי בקורת

פרופ׳ ד״ר יוסף קלוזנר

אחדותו של גֵיטֶה[1]

I

תקופות מרובות ושונות מונים העוסקים בגֵיטה הרַבְגוֹני כל־כך, כשהם באים לדון על חייו ויצירותיו. יש מדברים על תקופת־ליפסיאה, על תקופת־שטראסבורג, על תקופת־ווּיצלאר, על תקופת־וויימאר הראשונה, על תקופת־איטליה, ועוד, ועוד. ואולם על־פי רוב מחלקים את המאורעות של חייו, וביחוד את יצירתו, לשלש תקופות עיקריות: א) ילדותו ובחרותו של גיטה (1749—1775); ב) שנות־הגובה שלו (1775—1806); ג) שנות הזקנה וההשלמה (1806—1832). לדעתי, יותר נכון, אם נמשיך את התקופה הראשונה בחייו של גיטה עד שנת 1786 — שנת „בריחתו לאיטליה", ואת התקופה השניה — עוד שתי שנים, עד שנת 1808, השנה, שבה נגמר הרומאן הגדול שלו: „קורבות־הבחירה" (Wahlverwandschaften), ההוצאה הגדולה הראשונה של כתביו בשנים־עשר כרכים ונעשתה התכנית לאבטוביוגרַפיה שלו „מֵחַיַי" (Dichtung und Wahrheit). ובכן, אם נביא בחשבון את תקופות־יצירתו הגדולות בלבד של גיטה, נמנה שלש תקופות עיקריות אלו: שנות־ההתחלה (1770—1786), שנות־העליה (1786—1808) ושנות־הזקנה (1808—1832).

ואין לכחד, שיש תכונה מיוחדת לכל אחת משלש התקופות הללו. בתקופתו הראשונה שייך גיטה ל„הסוערים והמסתערים" (Stürmer und Dränger) — והוא הגדול שבהם. בתקופה השניה מצטללת ומיטהרת רוחו של גיטה תחת השפעתן של ה„עתיקה" (Antike) המוספת לחיות באיטליה ושל ה„רינֶיסאנסה" האיטלקית כאחת. אז מגעת יצירתו לידי תכלית־שלמותה בתוכן ובצורה והיא מתרחקת מן ה„עזוז" הקיצוני והאנדרלמוסיה הפנימית שביצירות ה„סוערות והמסתערות" של קלינגר, לֶנץ וסיעתם. ובתקופה השלישית והאחרונה שוב מתעכרות ומוּעמות טהרת־התוכן ושלמות־הצורה על־ידי הסמליות הקיצונית של רוב היצירות ואי־הדאגה לאחדותם של התוכן והצורה.

את כל הקוים המבדילים הללו אין לבטל, ואף אין לטשטש אותם לגמרם. ואף־על־פי־כן חוֹשְבני, שמיחסים לקוים מבדילים אלה חשיבות יותר מדאי — עד כדי לבטל, או, לכל הפחות, לטשטש את אחדותו של גיטה עצמו — של המשורר ושל שירתו כאחד.

מהי התקופה של „סערה והסתערות" זו?—

[1] את עיקר דברי המאמר הרציתי באוניברסיטה העברית בירושלים (כ״ב בסיון תרצ״ב) לרגל מלאת מאה שנה לפטירתו של המשורר.

זוהי תנועה ספרותית ריבולוציונית גמורה, שאינה אלא המקדמת והמבשרת של הרומנטיקה. במובן ידוע הריהי כבר הרומנטיקה עצמה: אף אביה־מולידה הוא רוסו עם Discours sur les Arts et les Sciences (1750) (התשובה על שאלת־הפרס של האקדמיה מדיז'ון) ועם a Nouvelle Héloïse (1759), — הרומן הראשון, שנעשה אבן היסוד ואבן־הפינה של הרומנטיקה כולה. החזרה אל הטבע, השנאה לנימוסים המקובלים, ביטול חשיבותו של כל המסור והקבוע, יחס שלילי אל ה„מדע", שאינו בא מן הלב, אלא הוא מחושב בקפדנות ומלא נוסחאות מקובלות, העדפת הלב והרגש על השכל והתבונה, של המעשה החי והנועז על העיון המת והבא מתוך ספרים קרים, ראיה של מסתורין ומציאה של „אי־רציונליות" בכל מקום ובכל דבר, — כל אלה משותפים ל„סערה וההסתערות" ולרומנטיקה; אלא ש„הסערה וההסתערות" היא, כמו ששמה מעיד עליה, פחות מרוסנת ומטעמת ביותר את ה„אישיות" של ה„גאון" ושל ה„ענק" מן הרומנטיקה.

ויש עוד להוסיף על כך: בתור מילואים ותוספת לתורתו של רוסו באה בימי ה„סערה וההסתערות", כמו בימי הרומנטיקה, תורתו של הרדר, כפי שנתבטאה אחר כך בספריו: Stimmen der Völker in Liedern (1778) וגם: Vom Geiste der ebräischen Poesie (1782—3).

בספרים הללו ובקודמים להם הורה הרדר, שלא את הכללי בלבד, לא רק את המשותף לכל העמים יש להכיר ולהוקיר: גם את הפרטי ואת הלאומי, מה שמיַחד כל אומה ואומה ונותן תְּבָלִים בנעימה האנושית־הכללית, צריך ללמוד לדעת ולהבין. ולא הקלַסיציסמוס בלבד צריך לשמש דוגמה ומופת ליצירה, אלא אף מה שיצרו עמי־הקדם, ואפילו העמים הפראיים; וביחוד מה שיצר העם העברי בכתבי קדשו. הצרפתים בפסיבדו־קלסיציסמוס שלהם, המשוררים והדרַמטורגים הצרפתיים, שדבקו ב„שלש האחדויות" של הטרגידיה היוונית ושיש ביצירותיהם בהירות ו„חוקיות" יתרות, אינם האידיאל של השירה והאמנות כלל וכלל. יש שירה ואמנות אמתיות גם — ולפעמים הרבה יותר — בשירת־ישראל ובתאורים העזים והנלהבים של כתבי־הקודש. והגרמנים בימי־הבינים והאיטלקים והספרדים והאנגלים בעת החדשה יצרו דברי אמנות יותר טבעיים ויותר בלתי־אמצעיים, ואף יוצריהם עצמם היו יותר טבעיים ויותר בלתי־אמצעיים. מכאן שינוי היחס אל כל האינדי־ווידואלי והלאומי ביצירה הגרמנית, כמו גם ביצירות של העמים הקדומים, של עם ישראל, של שֶקספיר, „אוֹסיאן", ועוד.

זהו היסוד, שעליו בנה גיטה הצעיר. הרוח הלאומית הגרמנית הובלטה ונשתבחה באחד מן החבורים הראשונים של גיטה בן העשרים־ושלש: Von deutscher Baukunst (1772) וגם בדרמה־של־הנעורים שלו: Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand (1773). וההערצה של הרגש החפשי ושל הרגשני במובנו החדש מצאה לה ביטוי עז ברומן, שיצר, ביחד עם „הילואיזה החדשה" של רוסוֹ, את הרומנטיקה בתור זרם ספרותי מיוחד: Leiden des jungen Werthers (1774). במאמרו הראשון — או כמעט הראשון — של גיטה נתבטאה הערצתם של ימי־הבינים הגרמניים־הלאומיים. בדרמה הראשונה שלו נתבטאו הערצת־הכוח, הבלטתה של האישיות הגדולה, שנאבקת התאבקות־ענקים

עם הגורל ואף במפלתה גדולה היא ויקרה בסגולותיה הנפשיות היוצאות מן הכלל. וברומן הראשון שלו נתבטא הלך־הנפש הרגשני בקישורו המהודק עם הטבע, עם הנוף. הרגש הוא השליט בנפש. וכשהוא מתנגש בנימוסים המקובלים בחברה, שאינם נותנים לספק אותו ספוק שלם, הוא נלחם בהם — וכורע ונופל במלחמתו מנוצח, אבל יקר ללב ורם ונִשא ברוח.

ועל שתי היצירות השלמות הללו בוסף עוד ה„פויסט של בראשית" (Ur-Faust), שאף מוצאו הוא מן התקופה, שקדמה לווימאר (1773—1775). אגדה גרמנית־לאומית, מצד אחד, והתקוממות למדע המקובל והמנוסח, שאינו נותן אושר לנפשו של האדם, התקוממות לבילוי־החיים בעיון מופשט במקום ליהָנות מהם ולפעול בתוכם, — זהו הרעיון העיקרי של „פויסט", שאף הוא לאומי־רומנטי כ„גֶץ" וכ„וֶורטר", אלא שהוא יותר אנושי־כללי מ„גץ" ופחות רגשני מ„וורטר".

אלו הן יצירותיו העיקריות של גיטה בתקופתו הראשונה, אם נקבע, שנסתיימה עם ביאתו לווימאר (ביום 7 בנובמבר 1775).

באחת־עשרה השנים האחרונות לשהיתו בווימאר (תקופת־ווימאר הראשונה, 1775—1786) עסק גיטה הרבה בעניני־המדינה של ווימאר; ועסקנותו זו ביחד עם אהבתו היחידה־במינה לשארלוטה פון שטיין לא השאירו לו פנאי מרובה בשביל היצירה. ורגילים לחשוב, שעיקר יצירתו שייכת לתקופה של מסעו הראשון לאיטליה (1786—1788) ולשמונה או לעשר השנים שאחריה (1788—1806 או 1808). יש בזה הרבה מן האמת. אבל מה שאינו אמת היא — ההתאמצות להוכיח, שאיזו תהום מפרדת את תקופת־איטליה מן התקופה שלפניה.

קודם כל, אין לשכוח אף רגע, שמבחר יצירותיו של גיטה, שגמר ושכלל באיטליה, הותחלו בווימאר זמן מרובה קודם המסע הראשון לאיטליה. את „אֶגמונט" התחיל גיטה עוד בספטמבר 1775 וגמר אותו בטופס ראשון במאי 1782, ורק [illegible] קבל באיטליה בקיץ של שנת 1787. את „איפיגֶניה בטַבריס" כתב מתחילה בפרוזה מיום 14 בפברואר עד 28 במארס 1779; אלא שכתב אותה אחר כך מחדש בחרוזים באיטליה מספטמבר 1786 עד 6 לינואר 1787; ובכן אף מרגלית זו של יצירותיו הדרמתיות נתחברה — אף אם בצורה פרוזאית — קודם התקופה האיטלקית. ואף את שתי המערכות הראשונות של „טורקוואטו טאסו" גמר, גם־כן בצורה פרוזאית ובטופס ראשון, באמצע מאי 1781; אלא שבאיטליה עבד בשבילו תכנית חדשה, ובחזירתו לווימאר גמר אותו בצורתו הפיוטית הנוכחית ביום 27 לאבגוסט 1789. ואפילו החלק הראשון של „ווילהֶלם מייסטר" (בשמו הראשון: Wilhelm Meisters theatralische Sendung) הותחל בשנת 1776; אלא שנכתב מעט־מעט ונסתיים רק לאחר עשר שנים (בשנת 1786). ובכן אף הוא אינו שייך לתקופת־איטליה כלל ולתקופת־ווימאר הראשונה אך במקצת. מכל היצירות הגדולות והמפוארות של התקופה השניה שייכים לימי המסע הראשון באיטליה ולעשר השנים שלאחריה בשלמות רק Reineke Fuchs (1798), שאינה מן היצירות העמוקות ביותר של גיטה, „הֶרמן ודורותיאה" (1796—1797) ו„קורבות־הבחירה" (1808). כל השאר: „אֶגמונט", „איפיגֶניה", „טאסו",

„שנות־הלימודים של ווילהלם מייסטר", הם חבורים, שהותחלו עוד קודם תקופת־ויימאר הראשונה, ולכל הפחות, קודם המסע הראשון לאיטליה. וכך אין לחייץ מחיצה בין היצירות שבין שתי התקופות של יצירת־גיטה מן הצד הכרונולוגי.

ואני מֵעֵז להחליט, שאף מצד התוכן והצורה אין ההבדל — אף אם אין להכחישו — יסודי כל־כך. אילמלא הייתי חושש לאי־הבנה, הייתי אומר, ש„אֶגמונט" הוא „גֶץ" מחודש, „איפיגניה" — „קלֶרכן" מחודשת, ו„טאסו" — „וורטר" מחודש.

ואמנם, כלום אין דמיון ידוע בין „אֶגמוֹנט" ובין „גץ"? — שניהם נאמנים לקיסר ומלך שלהם, שניהם מאמינים בישרם וצדקתם ובטוחים, שהיושר והצדק שלהם יצילו אותם, — ושניהם הם צדיקים אובדים בצדקם.

וכלום אין קלרכן, אהובתו האידיאלית של אגמונט, דומה הרבה למריה, אחותו הקדושה של גץ?

ודאי, יש הבדל בין גץ ובין אגמונט כמו שיש הבדל בין קלרכן ובין מריה. גץ הוא „ראש־גדוד" (Condottiere) לוחם, מקנא קנאת־חרב למשפט ולחירות, רוגז ורועם על הפרת־יושר וביטול־זכיות — ונלחם על כל זה עד ספת־דמו האחרונה. עם כל היושר והטוב שבו הוא טפוס קשה וזעום. — לא כן אגמונט. הוא טפוס שמשוֹני, אם אפשר לומר כך. הוא מאמין בבני־אדם, מאמין אפילו במלך הספרדי העריץ, וקודם־כל הוא מאמין בעצמו. „האיש כמוהו יברח"? — חושב הוא כנחמיה הפחה בשעתו. בורח רק הנסיך מאוֹרַניה. אגמונט נשאר. כי הוא מאמין גם בנציב אלבה ומדבר לפניו בגילוּי־לב, — ודבר זה דוקה, ביחד עם אהבתו של העם לאֶגמונט, עושה אותו חשוד בעיניו של העריץ הספרדי. ושתי אלו — אמונתו־באדם ואהבת־העם — גורמות למיתתו. יש, איפוא, הבדל גדול בין „גץ" ובין „אגמונט". ואף־על־פי־כן הדמיון גדול ביניהם כל־כך: הרי שניהם מאמינים בקיסר (או במלך) ואמונתם זו היא סבת־אבדנם; ושניהם נלחמים בגזל־משפט, נלחמים על זכויות־העם — ואובדים במלחמתם.

ובוודאי יש הבדל גדול גם בין קלרכן ובין מריה (אחותו של גץ). מריה אינה מוכשרת להתמכר לאהוב־לבה באהבה חפשית, כמו שאינה מוכשרת ליהָפך לגבוֹרה בשעת־סכנה לאהוב לבה. ואף־על־פי־כן הרי שתיהן תמימות כיונים וטהורות כעצם השמים לטוהר; ושתיהן הן עולה כליל על מזבחה של אהבתן, שאינה מנוצחת אפילו על־ידי אימת־המות.

ויש להוסיף: אף לאומיות, בצורה של פטריוטיות נעלה, שמוסרת את נפשה על אושר־העם וחירותו, מצויה באֶגמונט לא פחות משהיא מצויה בגץ. אף בזה שוה הדרמה המאוחרת להקדומה ביותר של גיטה.

וְאיפיגניה היא מריה וקלרכן כאחת. מי שיתעמק בשלשה טפוסי־הנשים הללו לא יתבע ראיות על כך.

„איפיגניה בטבריס" היא היצירה השלמה ביותר של גיטה. ההומַניות הרמה והנאה, טהרת־הרוח וה„קאלקאגתִיָה", שגִשם גיטה ביצירותיו המאוחרות לתקופתו הראשונה, הגיעו בה לידי תכלית־השלמות. ובנוגע לצורה — נראה לי, שהיא דומה

בהוד־יפיה ובחיטוב־חלקיה לפַּרתינון שבאתונה[2]. — ואף־על־פי־כן „איפיגניה בטבריס״ היא דרמה קלסית, שבמשך דורות על דורות תהאל מופת בשלמות־התגלמותה וביפי־צורתה; ואולם אין היא קלסית, אם הכוונה בזה לאופי יוני־עתיק, כמקובל. די לקרוא את הדרמה של אֶבריפידֶס באותו השם, ששימשה מצע לזו של גיטה, ולהשוות את שתי אלו זו לזו כדי להווכח, שהרעיון היסודי בדרמה של גיטה הוא רומנטי כולו, ורק הנושא והצורה החיצונית הם כאן קלסיים. כבר ביטול הכרחיותו של הגורל על־ידי גיטה הוא דבר בלתי־יווני. הכל נעשה כאן יותר פנימי, יותר נפשי, יותר רוחני ויותר הומַני. והרי תביעה זו של פנימיות ושל נפשיות היא עצם מלחמתה של הרומנטיקה בקלסיציסמוס ובפסיבדו־קלסיציסמוס. — וכלום איפיגניה של גיטה דומה הרבה לזו של אבריפידס? — לא לחנם היה מי שאמר, שאיפיגניה הגיטה׳ית אינה כִּמְרית יוונית, אלא שַׁמָּשִׁית (דיאקוֹניסה) נוצרית. אפילו הברבר העריץ תוֹאַס מלך־טבריס מתנהג בדרמה של גיטה בהומניות קיצונית. הוא אינו נהרג על־ידי אוֹרֶסטֶס, אחיה של איפיגניה בשעת בריחתו של זה, אלא הוא, תואס מלך הברברים, משלח את אהובת לבו, שלא נשמעה לו, לארצה ולמולדתה בברכת־שלום. כל זה שונה כל־כך ממה שנותנת לנו הדרמה הקלסית באמת של אֶבריפידס, עד שאם יש בכלל איזה הבדל בין קלסיציסמוס ורומנטיקה, אי־אפשר שלא ליחס את „איפיגניה״ של גיטה לרומנטיקה, לאחר שזו של אבריפידס שייכת לקלסיציסמוס הטהור.

II

כי המסע לאיטליה לא היה יכול להביא שינוי עיקרי בתפיסת־העולם וביצירה הפיוטית של גיטה, כמו שחושבים רוב הביוגראפים שלו.

השפעתה של איטליה על גיטה לא היתה פשוטה כל־כך ולא חד־צדדית. בארץ זו מצא גיטה שרידים של העולם האמנותי העתיק קיימים יותר מבכל ארץ אחרת שביקר. ואולם שם דבק גם באמנות של הרֵינֵיסאנסה, שאינה אלא מזיגה הרמונית של יוונות ונצרות. והנצרות מצדה הרי אף היא אינה אלא מזיגה של יהדות ויוונות. ובכן הושפע גיטה באיטליה לא מן היוונות הקלסית (ה„עתיקה״) בלבד, אלא גם מן היהדות, שעברה דרך הפריזמה של הנצרות. וגיטה הרי היה מושפע גם על־ידי התנ״ך השפעה עצומה מילדותו ועד זקנה ושיבה[3]. השפעתה של היהדות־הנצרות החזיקה איפוא במשורר־החושב הגדול את שיווי־המשקל לעומת השפעתה של היוונות־הרומיות. ודבר זה מתבלט, אי־אפשר שלא יתבלט, אפילו באותן היצירות של גיטה, שהן מוחזקות קלסיות. מכאן נכנס יסוד רומנטי לכל יצירותיו של גיטה כולן, אפילו לאותן שיצר בתקופה הקלסיציסטית שלו. וכך יש יסודות רומנטיים אפילו ביצירה ה„קלסית״ ביותר — ב„איפיגניה בטבריס״.

[2] עיין: י. קלוזנר, גדולתו של גיטה, בשבועון „מאזנים״, שנה ג׳ (תרצ״ב), גליון־גיטה (44—43).

[3] עיין L. Deutschländer, Goethe und das Alte Testament, Frankfrt a/M 1923.

ומה שנוגע ל„טורקוואטו טאסו", הרי הסכים גיטה עצמו למי שקרא ל ט א ס ו בשם „וורטר בדרגה עולה" (ein gesteigerter Werther). ודאי, יש הבדל בין וורטר ובין טאסו. ב„וורטר" מצדיק גיטה את ה„אֶגוֹ־צֶנטריסמוס" של וורטר, שמתענה עינויי־אהבה והולך למות מתוך עינויים אלה. ב„טאסו" כבר עומדים לעומת טורקוואטו הסובל יסורי־וורטר: הנסיכה ל י א ו נ ו ר ה ד׳ אֶ ס ט ה, שהיא אידיאלית ורגשנית לא פחות מטאסו, אבל הרגשנות שלה מרוסנת על־ידי החוקים והנימוסים החברותיים, ומזכיר־המדינה, א נ ט ו נ י ו, שהמעשיות המדינית שלו היא לא מן המין השפל והגרוע כלל וכלל. ואולם גם הדימוי בין וורטר ובין טאסו הוא די גדול. שניהם חיים בעולם־הדמיון ביחסם לאהובותיהם, שניהם אינם יכולים להתגבר על אהבתם ונידונים לכליה על־ידה. ובכלל, אם יש טפוס רומנטי על־פי עצם תכונתו בין טפוסיו של גיטה, זולת וורטר, הרי זה ט ו ר ק ו ו א ט ו ט א ס ו, עם חייו הנפשיים המשונים: הרי כולו מרחף בעולמות העליונים, הרי כולו אינו חי אלא בעולם־הדמיון ונשמתו קרועה לעשרים קרעים. זהו „האמלֶט" של הספרות הגרמנית, אבל לא האמלט־נסיך, אלא האמלט־משורר, שנסיך ונסיכה הרעילו את חייו.

היצירה הקלסית ביחוד היא „הרמן ודורותיאה". בכל צורתה ובכל סגנונה ואפני־הבעתה היא הוֹמֵרית, או יותר נכון, הוֹמֵריסטית. ואף־על־פי־כן אין יצירה, שהיא יותר גרמנית־לאומית מאֶפּוֹפֵּיאה גדולה זו, שלחנם חושבים אותה לאידיליה ממש. כאן צייר גיטה בני־אדם גרמניים לכל שיעור־קומתם. כמו בכל היצירות הגדולות של גדולי־העולם, אף כאן מתרומם האֶפוס הלאומי עד לידי גובה אנושי־כללי; ואף־על־פי־כן נשארה כאן הטפוסיות הגרמנית־הלאומית מובלטת כמו שלא הובלטה בשום יצירה גרמנית אחרת. הפנימיות הנפשית והרחבות השלֵוה־הנוחה שבאֶפוס גדול זה הן גרמניות ולא יווניות. אף פ ר י ד ר י ך ג ו נ ד ו ל ף מודה, שהכירו בה בצדק „את ההעלאָה הנאה ביותר של האזרחות הגרמנית"[5]. וכך אף כאן הקלסיות שייכת יותר לצורה במובן הרחב של המלה משהיא שייכת לתוכן הפנימי, לנשמתה של היצירה הנפלאה.

נשארו לנו אפוא מן התקופה השניה רק Wilhelm Meisters Lehr= jahre. אף זה נחשב לחבור קלסי, ופרידריך גונדולף אפילו מסיים בו את „התקופה של ה ק ל ס י צ י ס מ ו ס העצמי" של גיטה[6]. — ואולם ברומן, שבו תופסים מקום גדול טפוסים כַּנַבְּלָן (הפורט על־פי הנֵבֶל — Harfner) ו מ י נ י ו ן, שזה כולו רגשנות רומנטית וזו כולה סוד רומנטי, — ברומן כ ז ה קשה לדבר על קלסיציסמוס ממש. ואף דבר זה אין לשכוח: ב„שנות־הלימודים של ווילהלם מייסטר" תופסים את כל הספר הששי ה„ווידויים של נפש יפה" (Bekentnisse einer schönen Seele), — מצבת הזכרון הנפלאה לפיאֶטיסטית ואשת־המסתורין ש ו ש נ ה פ ו ן ק ל ֶט ְנ ב ֶ ר ג; והרי אין לך ביטוי

[4] עיין מה שכתב על זה בפרטות: F. Gundolf, Goethe, 2-te Aufl. Be 7, S. 324—325

[5] עיין: F. Gundolf, Goethe S.503

[6] שם, עמ׳ 521.

לרומנטיקה רגשנית ולמסתורין דתיים רומנטיים גדול מזה. וכלום ספר, אשר אלה לו, על היצירות של הקלסיציסמוס הטהור יֵחָשֵׁב? —

עוד נשאר לנו מסופה של התקופה השניה הרומן „קורבנות־הבחירה". ודאי, הוא המצוין ביותר בין הרומנים של גיטה במבנה הארכיטֶקטוני שלו ובתאור של הנפשות המשחקות בו. אבל ביסודו הונח רעיון רחוק מרוחו של הקלסיציסמוס. משיכתם של הטְבָעִים הקרובים קרבה פנימית זה לזה באה כאן במקום הגורל (ה„מוירה") וההכרח (ה„אנאנקי") של ה„עתיקה". אוטיליה — זו שעליה סובב הרומן כולו — רחוקה מלהיות טפוס קלסי לא פחות — ואפשר, הרבה יותר — מגרֶטכן וממריה ומקלרכן. וסופה מוכיח על תחילתה: היא מתה מיתה משונה ונעשית קדושה קתולית עוֹשׂה־נפלאות אחר פטירתה. ואף מיתתו החטופה של הילד, בנם של אֶדוּאַרד ושארלוטה, שבאמת הוא דומה למאיור (אהובה של שארלוטה) ולאוטיליה, היא משונה יותר מדאי בשביל רומן קלסי והיא טבועה כולה ברוחה של הרומנטיקה; כמו שדמיון משונה זה של הילד לשני אנשים זרים, דמיון, שבא מתוך שהיו „ארבע דעות במיטה" (לפי הביטוי התלמודי השנון), אף הוא אינו אלא פריה של השקפה רומנטית ממש.

בסך־הכל: בתקופה הנחשבת לקלסית κατ᾽ ἐξοχήν של גיטה, התקופה של המסע הראשון לאיטליה ועשר השנים שאחריו, חיבר גיטה את מבחר־חבוריו במובן של הקומפוזיציה הכללית: השלמות הארכיטקטונית; יפי־המבנה של החלקים, בהירות־ההבעה וטבעיותה; ובמובן זה יצר גיטה יצירות קלסיות בתקופה זו. אבל טעות היא לחשוב, שרוחו של הקלסיציסמוס, רוחה של ה„עתיקה", שלטת ביצירות הללו בשלמות יוונית.

III

אנו עומדים בפני תקופת־חייו האחרונה של גיטה — בפני יצירותיו של גיטה הזקן (1809—1832).

בתקופה זו יצר ארבע מן היצירות הגדולות שלו: א) את ארבעת החלקים של „פיוט ואמת" (1811—1831); ב) את ה„דיוואן המערבי־המזרחי" (West-östlicher Divan, 1814—1818); ג) את „שנות־הנדודים של ווילהלם מייסטר" (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1806—1828), ולסוף, ד) את החלק השני של „פויסט" (1825 — 1831).

על „פיוט ואמת" אין להרבות דברים בנידון של הפרובלימה שלנו. עם כל כשרון־היצירה, שיש כאן, הרי סוף־סוף הכל נוסד כאן על מאורעות של חיים ממש, שנתקשטו ונתהדרו על־ידי המשורר הגדול, אבל לא הומצאו על ידו מלכתחילה.

והחלק השני של „ווילהלם מייסטר" הוא, אם נשתמש בלשונו של גיטה עצמו, ein Stück aus Stücken או, כפי שאמרתי במקום אחר, „שמלת־צבעונים תפורה מחתיכות־בד מגוונות ובעלות ערך בלתי־שוה, שעל צד האמת, אינן תפורות ביחד, אלא מוכלבות"[7]. הרבה ספורים בודדים, שאינם מקושרים בתכנו הכללי אלא

[7] י. קלוזנר, גדולתו של גיטה, השבועון „מאזנים", שנה ג', גליון 43—44 (143—144), דף 7a.

קשר רופף, הכניס גיטה לתוכו; והספורים הללו ברובם הם רומנטיים טפוסיים. מי שרגיל אצל ספוריהם של המופלאים שברומנטיקים הגרמניים באותו זמן (למשל, אצל ספוריו של טיק), יכיר מיד את הדמיון המפליא בתוכן ובצורה שבין הספורים הללו ובין אותם של „ווילהלם מייסטר", חלק שני. הכל הוא בספוריו של גיטה יותר עמוק ויותר סמלי, אבל הכיוון אחד הוא: אף כאן לפנינו רומנטיקה, אף אם לא רומנטיקה טהורה.

והחלק השני של „פויסט" אף הוא אינו „מעשה־מקשה", כמו שאין מן הצורך להוכיח. כל המבנה שלו רחוק מאמנות־העיצוב הקלסית וקרוב לאופן־הכתיבה הרומנטי, ואפילו לאופן הכתיבה של „הסוערים והמסתערים", שכל הרמוניה, שלמות והתעגלות הן תועבת־נפשם. והרי אין להכחיש, שהמחזות המרכזיים ב„פויסט", חלק שני, הם רומנטיים גמורים. ולא עוד, אלא שהרעיון המרכזי של כל אותם המחזות, שהם מכילים שאיפה לגאולה על־ידי האמנות, הוא — שהגאולה הנפשית לא תבוא על־ידי הקלסיציסמוס בלבד. פויסט, ההגשמה הממוזגת של רוח־ימי־הבינים ושל שאיפות הזמן החדש, מזדווג אל הילני היפהפיה, ההגשמה של היופי היווני הקלסי, ומזיווג זה נולד אֶבפוריון, ההתמזגות של קלסיציסמוס ומודרניסמוס, — ואבפוריון זה הרי אינו אלא ביירון, שהוא, ודאי, קרוב לרומנטיקה הרבה יותר משהוא קרוב אל הקלסיציסמוס. — ואף הגמר של „פויסט" כולו עם Pater Seraphicus ועם Mater gloriosa ועם „הנשיי הנצחי" (Das Ewig - Weibliche) — גמר רומנטי גמור הוא, שהרי אין כרומנטיקה מערצת את הקתוליות עם הפאטרים שלה ועם הפולחן שלה ביחס לאֵם־האלהים, ה„אֵם המפוארת". באחת: מי שישפוט על „פויסט", חלק ב', בלא משפט קדום, בלא מוח מעורפל על־ידי הפירושים לאין סוף, שנתחברו לו, יכיר בו, כמו ב„פויסט" כולו, את פעולת הרומנטיקה של הזמן כמעט בכל מחזה ומחזה.

ואפילו ה„דיוואן המערבי־המזרחי" עם אהבת־החיים וחכמת־החיים שבו ועם הַאֲלָהַת הטבע, שנעשה בו כעין פאנתיאיסמוס מזרחי מיוחד, מין פאנאנתרופיסמוס, אם אפשר לומר כך, יש בו רומנטיקה לא מעט. כי בקשתה של האמת החיונית בחכמת־המזרח אף היא מיסודותיה של הרומנטיקה היא, שאהבה את האֶכסוֹטי, את הרחוק ואת המסתורי וביקשה אותם בארץ־הקדם מימי הֶרדר ועד האחים שלֶגל. ומי שיקרא בעיון את ה„דיוואן המערבי־המזרחי" יבוא לידי מסקנה, שאהבת־החיים נובעת בו מתוך חכמת־החיים, וזו מצדה — מתוך האופטימיות הגדולה, שמוצאת את הטוב בעולם־הזה, לא מעֵבר לקבר. ואופטימיות כזו היא לא כל־כך נחלתם של הפרסיים בני־האיסלאם עם ההכנעה־בפני־הגורל שלהם, כמו שהיא של עם־ישראל ושל התנ"ך, כפי שהורה את הבנתו הרדר בשעתו. וכמה רחוק כל זה מן הקלסיציסמוס ומן ה„עתיקה" — אין מן הצורך להטעים.

IV

והרי אף חייו של גיטה מעידים, שנתקרב בשנות־חייו האחרונות אל הרומנטיקה.

עם מכרו הטוב בּוּאַסֶרֶה (Boisseré) דבר בזקנתו בהתלהבות על האמנות הגרמנית בימי־הבינַיִים, כמו שדבר על אמנות זו בבחרותו, בתקופת־שטראסבורג שלו. ועם אֶקֶרמן הרבה שיחה על תפקידה של הנצרות בתרבות האנושית והיה מהלל ומשבח תפקיד זה כאחד מן השלֶגֶלים או כשליַיאֶרמאכר בכבודו ובעצמו. את היחס לביירון הרומנטי, שגיטה ערך לו אפוֹתיאוזה ממש כשתאר אותו בצורתו של אבפוריון, כבר הזכרתי. תומס קארלייל, הגדול שבהוגי הדעות הרומנטיים בימיו של גיטה, הוא ידידו הקרוב של זה, וחליפת־מכתביו של הגאון הגרמני עם החוזה הסקוטי מלאה ענין מכמה צדדים. והרי הספר הנפלא ביותר של קרלייל, Sartor resartus, מיוסד כולו על שני החרוזים המפורסמים של גיטה בדבר ה„כישור של הזמן״, שעליו נטוה „הלבוש־החי של האלהות הנצחית״ (der ewigen Gottheit lebendiges Kleid). הרומנטיקן הדני הגדול אֶהלֶנְשְׁלֶגֶר, הרומנטיקן הפולני הגדול ממנו מיצקֶביץ, הרומנטיקן הרוסי ז׳וּקוֹבסקי, — כל אלה באים לבקר את גיטה והוא מקבל אותם בסבר פנים יפות ומשבח את כיוונם הספרותי. ופרסום גדול הוא עושה למיסד של הרומנטיקה האיטלקית, אלֶסַנְדרוֹ מַנצוֹני: הספור ההיסטורי של מנצוני, I promessi sposi (הנארסים) עורר את התפעלותו של גיטה והוא כתב דברי־שבח מרובים עליו ועל מחברו.

וכך חוזר גיטה הזקן אל אהבת־נעוריו: אל הצורות הספרותיות של ה„סערה וההסתערות״ ואל הרומנטיקה. „סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח״. ודאי, אין הזקן כצעיר לגמרו. ודאי, במקום ה„אֶגו־צנטריסמוס״ וה„טיטַניסמוס״ של גיטה הצעיר באה לגיטה הזקן החכמה־העליונה של הסמליות, שמרוממת גם את הפרטי ואת האינדיוידואלי אל מרומיהן של הכלליות והאוניברסליות. אבל סוף־סוף יש אחדות פנימית בכל התקופות השונות של יצירתו הפיוטית הגדולה והרחבה של הגדול במשוררי־גרמניה. הוא עצמו הביע את האמונה באחדות־נפשו בחרוזים נהדרים אלה, שקשה לתרגמם ללשון אחרת:

Teilen kann ich nicht das Leben
Nicht das Innen, noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben,
Um mit Euch und mir zu hausen.

Immer hab' ich nur geschrieben
Wie ichs fühle, wie ichs meine,
Und so spalt' ich mich, Ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine[8].

[8] „אין אני יכול לחלק את החיים, לא את הפנים ולא את החיצון; לכל מוכרח אני לתת את השלם, כדי לחיות בשלום עמכם ועם עצמי. תמיד כתבתי כמו שהרגשתי, כמו שחשבתי: וכך אני מתפלג, יקירַי, ותמיד אני נשאר האחד״.

היינריך היינה, שבזמן אחד עם ש. ד. לוצאטו שלנו, חילק את כל בני האדם ל„הילינים" ו„יהודים", מנה את גיטה, כמו גם את עצמו, בתוך ה„הילינים" ולא בתוך ה„יהודים". ומאז נחשב גיטה עשרות בשנים ל„אלילי גדול" (Grossheide) ל„אולימפי שָלֵו"; ואף גיטה עצמו חשב את עצמו לפרקים ל„בן־הומירוס" (Homeride). אחר־כך באה תקופה, שבה הראו לנו המבקרים המעמיקים את גיטה בסבלותיו ולִבְטיו הגדולים, ביסורי־נפשו, בקרע־שבלב שלו, שמהם נבעו היצירות הנפלאות שלו ולא מאהבותיו המרובות בלבד. ואז מצאו, שיש שנים ושלשה מיני גיטה, שנשתנה ברבות הימים, ומ„קלסיקן טהור", מ„אלילי" ו„אולימפי", נהפך למחבב הנצרות וימי־הבינים.

לי נראה, שעכשיו הגיעה השעה לראות ולהראות, שאמנם לא היה גיטה לא „אלילי גדול" ולא „אולימפי שלֵו", אבל גם לא היה קרוע כל־כך בנשמתו ואי־אחדותי כל־כך ביצירתו, כמו שרוצים לתאר אותו הכופפים את המקל לצד השני יותר מדאי. כל משורר אמתי, שנתחנך לא רק על הומירוס, אלא גם על כתבי־הקודש, הוא רומנטי בעל־כרחו. וכל משורר גדול יש לו נעימה נפשית שלו, שלא יחליפנה ולא ימיר אותה כל ימי־חייו. וגיטה, המשורר האמתי שבאמתיים, ש„תמיד כתב מה שהרגיש, מה שחשב", גיטה, המשורר הגדול, אחד מן הגדולים שבגדולים, שמעלים את כל הסתירות ואת כל הניגודים שבחיים לאחדות עליונה,—אי אפשר שלא היתה אחדות בנשמתו, שממנה באה גם אחדות ביצירתו. ומכיון שלא קם כמוהו משורר, שהתעניין בכל והקיף את הכל, הרי היה, כדברי־עצמו, „מתפלג — ונשאר תמיד האחד".

האחד והמיוחד.

ש. צמח

תורת הצחוק של ברגסון

(הערות והשגות)

א

צחוקו של אדם על שום מה? ודבר זה המצחיקו, מהיכן הוא בא ומה צפון בו ומה כוחו? לשאלות אלו, אשר רבים ושלמים מימות עולם אמרו למצוא פתרון להן, מנסה ברגסון לתת תשובתו בספרו „הצחוק", ספר מעודן וחריף ותוסס פקחות רבה. ברור הוא, תורת הצחוק של ברגסון אינה אלא המשך, שלב והשתלשלות ישרה מכל שיטתו הפילוסופית, אחד הענפים הרעננים והנחמדים־למראה באילן חכמתו. באדם הצוחק ובמגוחך, המביאהו לידי כך, הולך ומשתקף שוב וביתר שאת רעיונו היסודי על עיקר גדול זה שקבע בחיים: אותה התפשטות ותשוקתו של המיכני להאהיל ולחפות על החיוני.

דרכי ההסבר של ברגסון בתורתו זו, רעיונותיו על מהותו של הצחוק ותנאיו וצורותיו יש, כמובן, לקרוא בספר גופו ולעמוד על עמקות מחשבתו, כליל התפארת שבמטוה הנחותיו, המפתיע תמיד בהשתלשלותו ובהתפתחותו, וליהנות מאותה חכמת־החיים הרבה והתבונה הדקה, אשר כל דבור ודבור שבהרצאתו מניב ומוציא. בנידון שלפנינו נסתפק, מתוך הכרח, בתמצית מעטה ובסיכום מכווץ של תורה זו, שיעמידו את הדברים על עיקריהם ועל יסודותיהם.

הצחוק, לפי ברגסון, הוא אמצעי של ביטוי, המיוחד רק לבן־אדם. והכוונה כאן, לא רק שאין בעל־חיים אחר משמיע אותו אלא שאין בכוחו של שום דבר מלבד האדם לעוררו. ואם נתקל בדבר המוליד צחוק והוא אינו בן־אדם, הוה אומר, הוא מצטרף, נשען, מתיחס, משתייך, מעלה על הדעת או על הזכרון את האנושי. מראות טבע אינם מגוחכים לעולם. החפץ אינו מכיל כל יסוד מצחיק. אמנם יש והחיה תביאני לידי צחוק, אבל לא יהא נובע מתוכה. המגוחך יהיה מתוך קרבת דמיון, שנמצא בפרצופה או בתנועותיה, אל האדם. כשם שהכובע, למשל, אינו מצחיק כשהוא לעצמו, אבל ביכלתו לשמש גורם לצחוק, בהיותו צנוף לראש אדם.

ושנית: האדם בשעת צחוקו חייב להיות אדיש, חסר כל השתתפות שברגש לנושא, המעוררו לכך. לעולם לא ימלא צחוק פינו, אם המחזה העובר לנגד עינינו יקים בלב זעזוע כל־שהוא, אם תוולד השתייכות פנימית ונפשית למקרה, שאנו עדים לו. כל מעשה ומעשה של בני־אדם, אם אנו אדישים לו, המגוחך בצדו. כי הוא נמצא בכל מקום ובכל שעה, אלא שקרבת הרוח אשר בינינו ובין המתהווה מרחיקו ממנו. יאטום איש את אזניו באולם־רקודים ולא יקשיב לצלילי המוסיקה של התזמורת, מיד יקום המגוחך שבסחרחורת זו של בני־אדם יוצאים במחולות. אדישות זו היא המגלה את האבטומטי אשר במהירות הרכושה וחסרת־הרצון,

המתגלגלת כמו במדרון והמשתלטת על הנע והחיוני. ומקור כל צחוק הריהו בתופעה זו של מיכניות, המערימה על התנועה הרצונית ושׂמה ידה עליה.

ומכאן נובע כמעט מאליו עיקר שלישי: המצב המביא אדם לידי צחוק הוא זה, המעלה את הקפאון או את השיתוק, למען החניק וכסות את הויטלי והרצוני, מדה אחרונה זו, שאינה נחה לעולם, שאינה חוזרת על עצמה לעולם, אלא היא השתנות ותנועה והתאמה בלתי־פוסקת אל השנויים המתמידים, המתהוים בתוכנו ומסביב לנו והנמצאים תמיד במצב של נביטה ושגשוג והתחדשות שאין להם סוף.

שלוש מדות אלה הן עמוד־התווך, אשר עליהם יבנה ברגסון את בנינו המפואר. הנה נכשל אדם בלכתו ונפל לעינינו. פינו מלא צחוק למפלתו. במקום להיות אדם חי, בעל הכרה, היודע אשר לפניו ומתאים את כל תהלוכותיו אל אשר לפניו ולהמלט מפני המכשול, באה המהירות הרכושה, הגלמית, והוסיפה להפעילו שלא מדעתו. וכן יהיה הדבר בכל מקום ובכל מעשה ובכל מקרה, אשר יד הגופני, המסורבל, המת תבוא להאהיל ולדחות את הרצוני והנפשי והגמיש, המשתנה והמתאים את עצמו אל שטף המאורעות וחילופיהם. ההתחפשות נושאת בתוכה גרעין מצחיק, כי הנה בא הלבוש החיצוני להדביר תחתיו את האדם החי. החזרה — כלומר, בטוי או תנועה, המסתובב בתוך הפה כאופן במכונה, חוזר תמיד על צירו בעיגול ושב אל הנקודה אשר ממנה יצא בלי קץ ותכלית. פזור־הנפש — אדם זה הנכנס אל קרון הרכבת ומונה מספר חבילותיו ומרוב בהלה מכניס את בני־ביתו למנין האמתחות שלו. אנו צוחקים לו בשעת מעשה, כי הפך את האדם לחפץ. אדם בעל־בשר, בעל גוף מופרז ומופרך, המושך את העין אל הגופני שלו ומסיח דעתנו מן הנפשי אשר בו, המדגיש בהויתו הבשרית את הקפאון, את המשותק ואת הנטול חיוניות. כל אלה גורמים הם לצחוק הנולד על שפתותינו. „מצבו של אדם, אומר ברגסון, ותנועותיו מגוחכים הם באותה מדה, שהגוף מעלה על דעתנו פעולה מיכנית פשוטה... וקוֹמי יהיה כל מאורע, המושך שימת־לבנו אל הגופני שבאדם, בשעה שהרוחני הוא במלוא ביטויו. הנה עמד אחד הנואמים והשמיע אמרותיו וברגע המלהיב ביותר של משאו התעטש קבל עם".

בחוט־רעיונות זה משחיל וחורז ברגסון את סוגיו השונים של המגוחך — את המגוחך שבדבור (ההלצה והחידוד), שבמצב, שבצורה, שבתנועה,—עד שהוא מגיע אל המגוחך שבאופי, אל הקומדיה, אל היצירה האמנותית, אשר המצחיק הוא נושאה ואשר הצחוק הוא תוצאותיה ומטרתה. „יש מצבי־נפש, אומר ברגסון, אשר בהם יתרגש האדם בהכנסו לרשותם; יש גיל וצער, אשר נשמתך תשמח ותבכה עמם; יצרים ופשעים, המעוררים פליאה מכאיבה או מטילים אימתם עליך או גם מעוררים רחמיך, ועוד כמה וכמה רגשות היוצאים מן הלב האחד ונכנסים אל הלב השני. כל אלה עיקר גדול הם בחיים. הם ענינים רבי־חשיבות ויש כי יהיו גם טרגיים מאד. אולם במקום אשר אישיות זולתי פסקה לקחת את לבי, שם תפתח גם הקומדיה. היא תתחיל באותה נקודה, שאנו קוראים לה נקודת השיתוק לגבי החיים החברתיים. כל אישיות, אשר תעשה דרכה מתוך אבטומטיות ולא תביא בחשבון את שכנתה, מיד יופיע הצחוק, למען תקן מעוות זה של פזור־נפש ולמען הוציא את

האיש מתוך עולם הזיותיו. הכרח הוא לחברה, שכל חבר וחבר אשר בה יהיה ער בלי־הרף לכל העובר סביב לו, יתאים את עצמו באופן מתמיד אל אשר מסביב לו ולא יִכָּלא בתוך אפיו כבנרתיק־שן. ומטעם זה דרכה של החברה לפרוש כנפיה על כל איש ואיש. ואם אינה באה להטיל עליו אימה גדולה וכך להחזירו למוטב, היא מביאה אותו, לכל הפחות, לידי עלבון וקלון, אשר עד כמה שהם מחוסרי־משקל, הם בכל זאת נותנים פחדם על האדם. וזאת תעודתו של הצחוק. תמיד דרכו להעליב קימעה. ומכאן גם מדת השניות אשר בו. מצד אחד אין הוא נמנה רק על האמנות ומצד שני אין הוא כולו חיים". הצחוק הוא אפוא מעשה תועלתי, עומד לשרותה של החברה. וממילא הקומדיה לא תהא אמנות טהורה. היא תהא דרגה נמוכה של היפה, מכיוון שסיגי התועלתיות מלאוה. בדעתו זו מתקרב ברגסון אל דעתו של אריסטו או של סטואיקים מסוגו של פוסידוֹניוס, אשר ראו גם את המוקיון כחבר באמנות הצוחקת.

אלא שברגסון נתקל בדרכי ההסבר שלו את הצחוק בשתי אבני־נגף כבדות. הוא ממשיך קו אחד ארוך מפרץ הצחוק היוצא מפי איש, בראותו את חברו נכשל ונופל, עד קומדיה בת שאר־רוח וגאוניות של מולייר. בכל התופעות השונות והמרובות אשר בין שתי נקודות אלה ימצא כוח דוחף אחד ומדה נפשית אחת. העיקר הוא, אותו מצב של פעולה אבטומטית, הדוחה את החיוני ומשתלטת עליו. מכאן מקור הצחוק. ותעודתו לתקן את המעוות החברתי הזה, מכיוון שסכנה היא לחברה, שחבריה יהיו פזורי־נפש. הצחוק בא להלבין פניהם ברבים על מנת להחזירם למוטב. והנה, ראשית כל, אין כוחו של הסבר זה יפה לכל מקרה ומקרה, שהצחוק נולד בצדו. כמה וכמה מאורעות, שהמגוחך בהם בולט ומתמיד, ואף על־פי כן אין השיתוק נראה בהם, כשהוא מכניע את הנע. ושנית, אילו היתה היצירה האמנותית תועלתית, אילו נתכוונה, כמו הצחוק עצמו, להביא את האדם לידי השפלה ועלבון לשם תיקון, הנאה זו שאנו נהנים מקומדיה של מולייר, למשל, מהיכן היא באה?

ברגסון ראה את הסתירות האלה והוא מעקף עליהן, בהוסיפו על עיקרי רעיונותיו את השפעתו של זכרון משחקי־הילדות, המתחדש ועולה למראה מחזה של צחוק. ומצד שני, בבינה של הקומדיה, של אמנות הצחוק, יהא בהתאם לתכניתה של השתלשלותם והסתבכותם של המאורעות, שנראים לאדם בחלומו. ומטעם זה תעבור הקלה זו, המלווה את החלום, גם לתחומי הקומדיה. בווֹדיביל, באותו מחזה שעשועים, אשר דרכו לגבב את המאורעות, לגלגל את המעשים הקטנים בחפזון רב, בשעה שסבה חסרת־כל־משקל כאילו נעשית מרכז וגוררת אחריה המון מקרים, המסתבכים יחד לפקעת אחת — במחזות מסוג זה ימצא ברגסון את התחדשות הזכרונות על משחק הילדות „השד בקופסה", „כדורי שלג" וכדומה. „במדה שאנו מתקדמים בחקירתנו על הקוֹמי, אומר ברגסון, אנו מבינים יותר ויותר את תפקידם של משחקי־הילדים, הקמים בזכרוננו לתחיה. פעולת־זכרון זו אינה מיוחדת למשחק מסוים. היא באה רק להעיד על הנטיה המיכנית הכללית, אשר דרך המשחק לעוררה. ונטיה זו תמצא על נקלה בכל מיני משחקים. החשוב לנו הוא, שיקלט ברוחנו אותו־דבר, העובר בהדרגה ממשחקי הילדים אל משחקו של האדם המבוגר".

ושנית, בשעה שברגסון נתקל במגוחך, שאינו מוסבר בהתאם להנחותיו היסודיות, — מנסה הוא להחלץ ממיצר זה, בשלחו יד אל אזור־ההצלה של האסו־ציאציה. „צורה זו או אחרת של המגוחך, הוא אומר, שאין לבארה על־פי תכנה העצמי, אין באמת להבינה אלא על־פי הדמיון הגלום בה אל האחרת, המעוררת צחוק בנו על־ידי קרבתה אל השלישית, וכן בלי־הרף לאורך כל הקו, עד שהניתוח הפסיכולוגי ביכלתו לתעות בדרך״. כוונתו בכך: אם לא נמצא את היסוד של קפאון במגוחך שלפנינו, הרי די לנו, שהוא מתחבר באיזו נקודה בתופעה שניה, שהיא בקרבת שלישית, המעלה על הדעת את הרביעית, וכן לאורך שלשלת גדולה מאד, עד שסוף־סוף נגיע אל תופעה אחת, אשר האבטומטי המשתלט ברור בה ובולט לעין. עד כמה דרך הסבר זו מסוכנת היא ופתוחה לכל הרוחות, נדמה לי, שאין להתעכב על כך ביותר. ודאי שמוחו השקט של אדם בכוחו לקרב גם הרחוקים תכלית מרחק. אבל הדבר מוטל בספק, אם הגבה ספונטנית ומהירה זו של הצחוק, הבא כפרץ מים רבים, גם היא עושה את כל העקיפים של הגיון מחושב.

סתירות אלו הוליכו את ברגסון להבחין בקומדיה מין אמנות נחותת־דרגה. הוא מרחיב את הדבור על ההפרשים אשר בין הטרגדיה ובין הקומדיה. הראשונה נובעת כולה מן הפרטיות, אינה כוללת דבר, כולה השתתפות קרובה ורגשנית, כי הרי היא נותנת לנו את החיוני האמתי, זה שנולד אך פעם בזמן ואינו חוזר כמו־שהוא לעולם. הקומדיה היא אחרת. היא פרי הכוח הכולל. היא תועלתית וכל ראיתה את הדברים היא ראיה שבתועלת. היא באה לתקן ולהורות את האדם, להתקינו לתנאי החברה, אשר בה הוא חייב לחיות. „על־ידי מה שהקומדיה עולה על הבמה, ודאי הוא, שהיא מביאה לעולם יצירות, שיש למנותן על האמנות. מטרה זו למצוא חן היא גם אצלה מטרה שבהכרה ומדעת. אבל שונה היא משאר סוגי האמנות מחמת האופי הכולל שבה וגם מתוך כוונה חבויה זו, שהיא נושאת אתה, לתקן ולהורות. ברשותנו אפוא לאמור, שהקומדיה מקומה באמצע, בין החיים ובין האמנות. היא אינה חדלת כל תועלת, כמו האמנות הטהורה. ובשעה שהיא עורכת את נושאי הצחוק, הרי היא מקבלת את החיים החברתיים כסביבתה הטבעית. היא אפילו נגררת אחרי הדחיפות שבחיי חברה ממש. ובנקודה זו היא מפנה גבה אל האמנות, שמשמעותה ניתוק הקשרים מהחברה ושיבה מלאה אל הטבע הפשוט״.

אם נבוא עכשו לסכם את האמור על תורת הצחוק של ברגסון, נגיע לדברים הבאים:

א. בכל מקום, שהשיתוק או הקפאון מתנשא באדם על הנע והחי, הרי נברא מצב, המאפשר את מציאותו של המגוחך. אולם תנאי מוקדם לכך הוא, שהצוחק יהיה במצב־נפש נטול כל השתתפות לגבי המתהוה.

ב. ומכיוון שהחברה לטובתה ולרווחתה אינה רוצה בהיסח־הדעת, אשר חבריה מסיחים מהחיים, ובחפצה שיהיו מתמידים במצב של ערות והתאמה נכונה לגבי כל העובר לפניהם, הרי יצרה לה את הצחוק, אשר בו היא מעליבה את האדם בקפאונו, ובאופן זה היא מחזירה את השיה הנדחת אל עדרה, מוציאה את האדם מתוך פזור־נפשו ומשיבה אותו אל תפקידו הויטלי.

ג. מדה זו, כלומר, היכולת שיש לחברה לשמור על פרטיה, שלא יסורו מדרכי החיים ויאבדו במשותק, הקופא והנוקשה — מדה זו, שהיא בתחלתה מקרית וארעית ומקוטעת, בכוחה לבוא לידי עריכה פנימית והגיונית. לאט לאט היא עוברת מתחומי העולם הממשי ונכנסת לעולם של סמלים, בונה לעצמה דרכי ביטוי משלה, לובשת צורות מיוחדות לעצמה, דולה את כל גווני המגוחך, מצרפת אותם ושמה אותם לראוה לעיני האנשים, למען ילמדו וישובו מדרכם הרעה.

ד. ובסוף בא היוצר, פיטנו של המגוחך, שמרכזו ומציגו לפנינו כמגוחך האָפיני. באה הקומדיה. אנו, כמובן, נמנה גם אותה על האמנות, אך לאמתו של דבר אין לבה של הקומדיה שלם אתה. היא כאילו תלויה באמצע, בין החיים ובין האמנות. כי יוצר הקומדיה מטרתו סוף־סוף טובת הצבור. לא מן הפרטי היא נובעת, אלא מן הכללי.

כך הולך ונמתח קו ארוך אחד, המרתק את הצחוק הפורץ מפי, בשעה שאני עד־ראיה לאדם הנכשל באקראי ונופל, עד יצירות אלה רבות־ההסתכלות ומלאות גאון אנושי של יוצרי הקומדיה. ההפרש הוא רק בדרגה וברמה, המהות היא תמיד אחת: המשותק המשתלט על החיוני ותיקון מעוות זה על־ידי הצחוק. את הקו הארוך הזה על כל נקודות־המאור שבו אי אפשר לנו לסמן כאן. תורת הצחוק של ברגסון אינה מלבבת רק בעיקריה. היא כולה מלאכת מחשבת בפרטיה, בניתוח החד על גורמי הצחוק לכל סוגיהם וסוגי סוגיהם, במשלים הממשיים, פרי ידיעת־חיים עמוקה, הבאים להאיר ולהסביר ולסייע לניסוח העיוני המכווץ ולהגדרה מעטת־המלים ורבת־המחשבות. הרוצה ליהנות מן הפרטים האלה, עליו, כאמור, לפנות אל המקור.

ב

ובכל זאת מה שנראה רעוע בבנין מפואר זה הוא אותו קו ארוך כשהוא לעצמו, הפותח בצחוק ארעי ומסיים בקומדיה של מולייר. ברגסון אוסף את כל כוחותיו ההגיוניים והדיאלקטיים לעצור בעד החוט שלא ינתק. והדבר עולה בידו באמנות מפליאה. אבל אם לא ניתק החוט, הרי התרופף בכמה וכמה נקודות. בשעה שאנו דנים על הצחוק, אין אנו מתכוונים לזעזוע הגופני של שרירי הבטן והפרצוף, אלא למניעים הנפשיים, שהביאו את האדם לידי תנועה זו. וספק גדול הוא, אם ניתנה הרשות לכרוך יחד גרוי, המביא את האדם לידי צחוק, בשעה שהוא רואה נואם מתלהב מתעטש בתוך כדי התלהבותו, עם גרוי, המכריח יוצר קומדיות ליצור מחזותיו. הראשון רואה מקרה וצוחק. השני יוצר מתוך התרכזות כל סגולותיו האנושיות ושאר־רוחו דברי יופי על המגוחך הזה. כשם שלא יעלה על הדעת לכרוך יחד נובילה של צ׳יחוב, המסוננת והדקה, עם צחוק, שנולד בשעת דגדוג תחת בית־השחי.

ושנית, ודאי נכונה ורבת־חידוש היא דעתו של ברגסון על האדישות, שהיא תנאי מוקדם לכל מצחיק. אם אדם זה הנכשל ונופל יהיה קרוב לי וחביב עלי ואני חרד לשלומו, תבוא במקום הצחוק בשעת הנפילה תנועת ההצלה וההשתתפות. אבל האדישות הזאת אינה אלא מצב־נפש, המלוה את המגוחך. מה שמכריע, הוא לדעת

סבתה של אדישות זו, מה הוא הדבר שהביאה לעולם. ברגסון אינו מעלים עינו מתורות הצחוק, שקדמו לו; הוא מזכיר אפילו כמה וכמה מהגדרותיהן בספרו. „להוציא כוחות רבים ולהגיע לתוצאות אפס"; „הצחוק הוא התאמצות הנתקלת לפתע פתאום בהעדר (ספנסר)"; „הצחוק בא מתוך צפיה, שסופה הפתאומי — אפס (קנט)". אבל הוא אינו שם לבו לקו־לואי אחד, שהוא כה טפוסי לצחוק — קטנותו, זעירותו וחוסר חשיבותו של המאורע, שעליו להוליד את הצחוק. וקוטן זה, לא האדישות, הוא היוצר את תנאי המצחיק. האדישות אינה אלא פרי הקטנות של המאורע וחוסר ערכו. ולא רק שברגסון אינו מעריך כראוי את תפקידה של הקטנות בצחוק, אלא הוא שולל ממנה את השפעתה. אותן שתי הנוסחאות על גורמי הצחוק: א) הסבה החשובה המגיעה לידי תוצאות מחוסרות חשיבות, ב) הדבר הגדול שנולד מסבה קטנה מאד, אינן מושכות את לבו כל־עיקר. „היחס המרוחק בין הסבה והתוצאה, אומר ברגסון, יהא יחס זה איזה שיהא, אינו לעולם מקורו הראשון של הצחוק".

ואף־על־פי־כן משקלו של המאורע, קטנותו או גדלותו, הם המכריעים תמיד. ונשתמש במשליו של ברגסון. הנה אדם זה, הנכנס לתוך קרון־רכבת יחד עם בני־ביתו והמונה חבילותיו, ומרוב טרדה הוא מכניס גם את אשתו וילדיו למנין המזוודות. ברגסון מבאר את המגוחך שבדבר, משום שאדם זה כלל והשוה את אשתו החיה לאמתחתו המתה. המשותק התכנס אל החי וירש מקומו. נעביר טעות זו אל שטח אחר, רב־ערך וכבד־אחריות, ומיד נראה, שהמגוחך פרח לו. נתאר לעצמנו, ראש־צבא בסוף יולי בשנת 1914 קורא לאחד מקציניו לפרט לפניו מספר התותחים בחזית המלחמה. קצין זה מתוך פזור־נפש מבליע את המספרים ומכניס לתוכם גם את החיילים, העומדים לשרת את התותחים. גם כאן נתכנס האבטומטי לתוך החיוני והאהיל עליו. אבל המגוחך, מתוך שהטעות אינה בפכים קטנים אלא בענין הגוזר גורל עמים ומדינות לחיים ולמות, איננו. יוצא אפוא, שקטנותה של תופעה היא העיקר ולא חפוי זה של הקופא על הנע. והצדק הוא עם ליפס, האומר „הקומי הוא הקטן, שרשמו מועט, שחשיבותו פעוטה, שמשקלו אינו מרובה".

מעיני ברגסון נעלמה עוד מדה אחת, הקשורה קשר של קיימא במגוחך. כוונתי, מגוחך הוא האדם בכשלונו. אין צחוק בלי כשלון. מעשרה קבים של צחוק, שירדו לעולם, תשעה מהם לקח הלא־יצלח. מי שהסתכל פעם למשחקו של צ'ארלי צ'אפלין יווכח על נקלה, שכל המבדח שבמחזותיו הוא אותו כשלון, שנהפך לתופעה מתמדת, אשר כל גופו וכל אבריו כאילו מרוכזים לכשלון. וגם הבדיחה, ההלצה והחידוד אינם אלא אבן־נגף מלולית, הגיונית, רעיונית, אשר שומה לפנינו ואשר נכשלנו בה. אמרת כך וכך ובסופו של דבר יצא לא כך. אותו אדם, הפורש זרועותיו מתוך יאוש ומכריז: „קצתי בחיי רעב וחוסר אלה! לו היתה חרב בידי, כי עתה... מכרתיה!" — גם אדם זה שם מכשול לפני. אמרתי הנה יאבד את עצמו לדעת וכבר הושטה היד להצילו. בא והכשילני. חרב זו תמכר ובטנו הריקה תמלא. אותו נואם, שהתעטש מתוך כדי השמעת אמריו הלוהטים — נכשל. רצה לדבר גבוהות והנה עצם עיניו, הרכין ראשו וזורר. המגוחך כאן אינו רק „משום שכל מאורע המושך

שימת־לבנו אל הגופני של האדם, בשעה שהרוחני הוא במלוא פעולתו, קומי הוא״. דבר אחרון זה אינו אלא פרט, מצב מסוים. מה שמגרה אותנו לצחוק הוא הופעתו של הלא־יצלח לעיני כל, אדם זה שלא ידע להתגבר על מכשולו, ותהא הסבה לכך איזו שתהא.

נצא עכשו ונצרף יחד את שתי המדות האחרונות האלו, את הקטנות שבתופעה ואת הכשלון, ונגיע על נקלה להגדרה ראשונה של המגוחך: צוחקים אנו למראה אדם, אשר לא ידע מתוך פזור־נפש, הרגל אבטו־מטי, הפרזה, הפרכה או מתוך כמה וכמה טעמים אחרים להתגבר על מכשול קטן מאד, על אותן אבני החצץ הקטנות, הפזורות על־פני דרך החיים. ועוד דבר. בשום פנים אין לאמור, שהצחוק בא לתקן את החברה, להשיב את האדם התועה בדרכי החיים. אם אני צוחק לחברי, באשר הוא אדם, מן ההכרח שאצחק גם לעצמי. הצחוק אינו לעג. ביסודו יש בו הרבה מטוב־לב ומנוחיות לבריות. הוא מהול תמיד קצת רחמים ומנוד־ראש של משתתף בצרה. הרי הוא פורץ ועולה בשעה שהאדם נראה בקלונו, בשעה שמקרה קל שבקלים מגלה את כל האימה שבחולשת האדם ואפסותו. הנה הלך בן־אדם מלא־מחשבות, בן־חורין ורב־תושיה, פתאום נתקל בקליפה של בננה, ומיד כל מדות־התרומה שלה, כל גאונו ואונו פרחו להם ואינם. רק קליפת בננה, מעט חומר דביק ורירי — וכל האנושי הזה היה כאפס. המגוחך אינו אפוא באדם זה, המשתרע לכל ארכו ברחוב. הוא בקליפה זו, שהביאתהו לידי כך. לאדם הנופל אני מוחל ובודאי אני גם מרחם עליו קימעה. אבל מה שאין ביכלתי לסלוח, שקליפה זו גרמה לכך. האדישות, שאותה מזכיר ברגסון כתנאי ראשון לצחוק, נמצאת רק במצב הממשי של המגוחך, אבל בצחוק עצמו נמצא הרבה מן ההשתתפות בגורל. כי גורל אחד לשניהם, לצוחק ולמצחיק גם יחד.

ג

המגוחך, אמרנו, נולד בשעה שהאדם מגלה את חוסר אונו להתגבר על מכשולים קטנים. אולם נוסחה זו תובעת הרחבתה. המצחיק אינו בן חטיבה אחת. הוא לובש ופושט צורה. סביב ציר ראשי זה — האפסי המכשיל — הוא מסתובב תמיד, אבל תנועותיו יוצאות בכוונים שונים. חוסר היחס ההגיוני, המושכל, אשר בין המכשול ובין הכוחות הבאים להתגבר עליו, הוא גם כן מקור ראשון לצחוק. ונולדות שתי אפשרויות: א) מכשול קטן והאמצעים, הבאים להבליג עליו, מופרזים הם; ב) מעצור גדול מאד ובאים להבליג עליו באמצעים נקלים. שני מצבים אלה מולידים את הצחוק. מגוחך הוא הענק, הנכנס דרך פשפש בקומה זקופה ומוחץ ראשו בקיר. ומגוחך גם הננס, הכופף גופו עד עפר, בעברו דרך שער גבוה ופתוח לרווחה. וצירופיהם של שני מצבים אלה, כשהם מקבילים אחד לשני, שמשו תמיד מצע עיקרי למחזות־צחוק בלי מספר. צא ובדוק את המגוחך ותמצא בו תמיד עקבות הצירופים הללו.

שלושת הכללים האלה נותנים הסבר מלא לכל תופעות הצחוק. ביסודו מונחת

תמיד אותה תופעה פשוטה — כשלון מחמת מעצור קל, כלומר, גילוי האדם בקלונו. וסביב לנקודה מרכזית זו מתהוים מצבים רבים ושונים של המגוחך. גם הבדיחה וההלצה המלולית, לאחר בדיקה וניתוח, נושאות בתוכן את העיקר הזה. ואפילו אותה בדיחה, שברגסון מתקשה להכניסה לתוך גבולות תורתו, תתבאר עכשו על נקלה. אדם אומר לחברו: „ידידנו יעקב זה רודף תמיד אחרי החריפות" — והלה עונה: „אני מניח אפוא כספי על החריפות". — כלומר, יעקב ידידנו זה לא יהיה חריף לעולם. אבל מהו המצחיק בבדיחה זו? הוה אומר: השמוש בלשון נופל על לשון („רודף אחרי"...), לשם העברת כל הענין לתחום של התחרות. החריפות מעבר מזה, האדם הרודף אחריה מעבר מזה ובסוף האדם בכשלונו ובקלונו. דבר זה עצמו, שיעקב אינו חריף, אין בו כלום מן הצחוק. אבל אם אתה מסמל את החפץ הזה ומלבישו צורה של התחרות, שהאדם יוצא מנוצח, מיד והמגוחך מבצבץ ועולה.

אותו רופא, שברגסון מזכיר אותו, העונה על דברי האומר, שהלב הוא בצד שמאל והכבד בצד ימין: „אמנם כן, כל זה היה פעם, עכשו שנינו את הכל, אנו מרפאים עכשו על־פי שיטה חדשה מיסודה". מהיכן בא המגוחך בדברים אלה? מן האבטומטי הנכנס לחיוני? ושמא מתוך כך, שאדם זה מתנשא להתגבר על מעצור גדול מאד באמצעים קלי־ערך. הרפואה עושה במשך כל קיומה רק דבר אחד, היא לומדת לדעת את בנינו של הגוף לכל פרטיו וחוקותיו ומסתגלת אליהם. והנה בא אדם משונה זה ורצונו, בעזרת רפואה זו עצמה, לשנות דברים מיסודם, דברים שהוא משועבד להם. — כדומה לכך נמצא באותה מימרה של מטרונית אחת, שהתוכן קאסינו מזמינה לביתו לראות ליקוי לבנה, ומכיון שאחרה את השעה, היא מבקשת מאת התוכן, שיואיל בטובו להעביר שנית את המחזה לנגד עיניה. הקומי כאן הוא באותה בערות בידיעת החיים ובהכרת מעצוריהם, באותה אמונה טפלה, שקאסינו זה (אמצעי קטן מאד לגבי מהלך המזלות ביקום), אשר כל חכמתו אינה אלא ידיעת החוקים של תקופת הכוכבים, ביכלתו לעשות בטבע כאדם העושה בתוך שלו ולהביא שנית את הלבנה לידי ליקוי. מסוג זה עצמו היא הכרזתו של תייר זה, הבא לעיר אחת ורואה הר־געש שדעך, והוא עומד ומכריז: „כמה עלובים אנשים אלה, היה להם הר־געש ונתנו שיכבה!"

גם את המגוחך של ההתחפשות והעויה (גרימסה) יש למנות על סוג זה. הפיכתה של האישיות לאחרת, שתחדל להיות מה שהיתה עד היום, שתוותר על צרכיה, הרגליה, מנהגיה — כלומר אותו דבר, שאינו בגדר האפשרות ושאין כדוגמתו לקושי, אותה פריקה של משא ההסתגלות, שהאדם מעמיס על שכמו בהכרח ההתנגשות התמידית עם סביבתו ועם כוחות הטבע האכזרים והמשעבדים — ההבלגה על מעצור זה, רצונה של ההתחפשות להגיע אליה רק בעזרת השנוי השטחי והחיצוני והנקלה מאד, על־ידי סירוס קל בקוי הפרצוף, מעט פיח, כחל וסרק, חילופי מלבושים, חתימת־זקן נוספת או העדרה, עקימת פנים, תנועת הפה — ומיד והאדם היה לאחר. האין זה מגוחך למדי!

וכשנעיין יפה, נמצא עוד מדה אחת נוספת, המתגשמת ומתבטאת במגוחך,

והיא אולי המענינת והעמוקה ביותר. כוונתי, בן־אדם, שהבליג על מכשול והוכתר בנצחון, ומעשה זה עצמו נהפך למכשול קטן, שאי אפשר להתגבר עליו. המגוחך הפרופיסיונלי משתייך על סוג זה. מהי אותה תנועה או דבור, קריצת עין או זעזוע־גוף קבוע ומתמיד, אשר בעל המקצוע רוכש לעצמו ואינו יכול להפטר מהם? האם תנועות אלה גופן אינן פרי התאמצות רבה להתגבר על מעצור? הרי כל עשיה הבלגה היא, התגברות על עכוב והתנגדות, השופעת מהחומר. וצא וראה הבלגה זו גופה, שהיתה כעין מפעל חירות, היתה לאט לאט שעבוד. היש קלון גדול ממנו? — אותו רצען, היושב על דרגשו ושולח ידיו קדם ואחור ומעביר חוטיו המזופתים בנקבי הרצועה, אינו מגוחך כל־עיקר. תנועותיו הן בעצם גלמיות, בלי כל רצון מיוחד, חפשי הוא בשעת מעשה לחשוב על כל העולה על רוחו. החיוני אשר בו אינו לחלוטין בהתאם לתנועות גופו. ברגע זה הוא חושב על אהובת־לבו, שתחכה לו בשדרת הגן עם רדת שמש. כל פעולתו היא אפוא בניגוד גמור אל הנפשי שלו ואל המתרחש בלבו. ואף על־פי כן אין הוא נושא לצחוק. כל זמן, שעשיה זו מגיעה לתכליתה, ההרגל המקצועי, עד כמה שלא יהיה גלמי, אינו מגוחך. אולם אותו רצען גופו, כשהוא עומד לפני הבחורה שלו ושופך לפניה כל רגשות אהבתו אליה, ואם בשעת מעשה זה נסתכל לתנועותיו אלה קדם ואחור, כאילו היה מעביר חוטים מזופתים דרך נקבי הרצועה, מיד הצחוק יפרוץ מפינו. מה קרה כאן? למה צחקנו? משום המיכניות שבתנועות הללו? לאו דוקא. מיכניות זו היתה פי־כמה בשבתו על דרגשו בבית־מלאכתו. אלא שהמגוחך כאן הוא במקום אחר. באותה אי־יכולת להתגבר על התנועה הזאת, שהיא עכשו כמכשול לו. תנועה זו בבית־המלאכה היא הבלגה על החמרי והמעכב שבטבע; כאן נהפכה הבלגה זו למעכב ועוצר ומכשיל. לא הטבע שם את המכשול לפניו. אחד מנצחונותיו על הטבע היה לאבן־נגף על דרכו. ופינו מלא צחוק.

ד

צורות ומצבים אלה של הצחוק על כל גורמיהם ועל כל צירופיהם וצירופי צירופיהם יכול אדם להעביר לעינו מתוך כוונה תחלה. האדם מכין בעזרת דמיונו מחזות של צחוק. אבל אין צורך לראות בעשיה זו — בוודיביל, למשל — המשך של זכרונות ימי הילדות, כפי שרואה בכך ברגסון. הוודיביל הוא אוסף או מחרוזת של מקרים רבים מגוללים יחד ואשר המומנטים של המגוחך גלומים בהם. לפנינו מאורעות עוברים בצורת שלשלת ארוכה או עיגול גדול, מאורעות חסרי ערך והכרח ומשקל הגיוני, המבליטים את האדם, כשהוא כושל ונופל בלי־הרף. על הרוב הנפילה היא נפילה ממש, פשוטה כמשמעה, ולפעמים היא סמלית, מרוחקת קימעה מהנפילה שבמציאות, אבל דבקה בה ומחוברת אליה באלפי חוטים גלויים ונסתרים. אל המאורעות האלה יצטרפו שאר סוגי המצחיק: הבדיחה המלולית (מכשול שבהגיון), ההפרזה וההפרכה על שתי צורותיה (מכשול גדול ואמצעים קטנים ומכשול קטן ואמצעים גדולים), והרי הכר הנרחב לכל מיני צירופים וזווגים, שמחזה הצחוק מכין מהם את מטעמיו לקהל הרואים. אולם מינים אלה של עשיה, עד כמה שכוונתם

לבדח את הבריות, אין למנותם עוד על האמנות ואין עוד למצוא כל קרבה ביניהם. כי באמנות לא הכוונה למצוא־חן ולהנות היא הקובעת אָפיה. רבים מעשי אדם, שכוונתם למצוא חן ואף־על־פי־כן רחוקים הם מן היפה תכלית ריחוק, ולעתים קרובות הם גם ההפך הגמור מן היפה. מחזות־צחוק אלה, החל מהבדחנות הזולה ביותר וכלה בוודיבילים, שאותות מחשבה ובנין ומטרה ניכרים בהם, אינם מוציאים אותנו מן המציאות, אשר בה אנו כה מחוסרי־עצות, אשר בדרכיה אנו נכשלים בכל אבן קלה. אדרבה, המציאות במחזות אלה קיימת על כל מדותיה, מתוך חיקוי גס ותאור מאורע ממשי. לא התגברות על המגוחך וקלונו כאן; אותו צחוק עצמו כמר־שהוא נלקח והוצג לראוה לפנינו.

את הממשיות שבמחזות־הצחוק ראה יפה גם ברגסון, אלא הוא מרחיב את גבולות השפעתה ופעולתה ומעבירה גם לתחומי היצירה האמנותית הטהורה, על הקומדיה. הוא אומר: „הקומדיה מתארת את האופי, שאנו נפגשנו בו ממש ושנפגש בו עוד באחת הדרכים, אשר נלך בה". אבל הרי אין כל הכרח בכך, לכלול את הקומדיה בסוג מחזות אלה, אם גם נעמידנה בתחומיה המיוחדים. ברשות הצחוק נמצא אותן המדרגות, שאנו רגילים למצאן בכל סוג־ביטוי אחר. וכשם שאין להעריך שימוש בצבעים, כל עבודה באבן, כל משיכה בעט כיצירה אמנותית, כן אין כל הכרח למצוא עקרון מקשר בין מחזה מצחיק מן המין הזול ובין קומדיה, שנוצרה בחסד עליון.

אלא שהקושי והטעות, שבהם נתקל ברגסון בהערכת הקומדיה, עד שהוא עושה אותה כמין כוי, הציה חיים וחציה אמנות, חבויים בדעתו ובהשקפתו של הפילוסוף הזה על טיבו של היפה בכלל. על פי שיטתו, היפה בא להסיר אותו הצעיף הנתון בין האדם והטבע (טבע, ריאליות, לגבי ברגסון — משמעו: הדבר כמו שהוא ולא כפי שהוא נראה לנו דרך ראיתנו התועלתית) או בין האדם והידע שלו. החיים בנויים כך, שרוב בני־אדם חייבים לתפוס ולראות את הדברים מצדם התועלתי. „מוכרחים לחיות, והחיים דורשים, שנכיר את הדברים על־פי יחסם אל צרכינו". „דרכנו לכלול את הדברים. איננו רואים את הפרטי ואת העצמי שבהם. באה האמנות ומסירה מעל הדברים את מסך הסמלים התועלתיים, אשר עטפנו בהם את הריאליות ומרחיקה את ההכללה, אשר החברה הסכימה לה לטובתה, למען העמידנו פנים אל פנים אל הריאליות עצמה". מתוך השקפה אסתיטית זו משקיף גם ברגסון על הקומדיה. והנה מצא בה כמה וכמה מדות טפוסיות לדברים, כפי שהם מגיעים אלינו דרך הראיה התועלתית. הקומדיה מכללת. האופי נראה בה לא מצד הפרטי אלא מצד הטפוסי והכולל. הצחוק בכל מקום, וגם הקומדיה אתו, באים לשמש את החברה, לתקן את האדם, לחנכו ולהחזירו למוטב. יוצא אפוא, שצעיף זה, המבדיל בין הטבע ובין החיים התועלתיים, עודנו בכל עביו גם בקומדיה. ואם כך הוא הדבר, היא אינה אמנות טהורה, אלא גבה לאמנות ופניה אל החיים.

בנין הגיוני דק זה, על כל ההשתלשלות הפנימית שבו וההדרגה של דבר יוצא מתוך דבר אשר אתו, אינו בכל זאת הכרח הגיוני. אין כל צורך להבדיל בין החיים ובין האמנות ולראות בהם כוחות שונים בתכלית. אם ברגסון אומר:

„לחיות, הוה אומר לפעול", מחויב הוא לחזור ולאמור: ליצור, משמעותו לפעול. ההבדל בין החיים ובין האמנות אינו במטרה גופה, אלא בתוצאות. גם פעולת החיים הפשוטה, התועלתית, זו שמעבר לצעיף מזה, רודפת אחרי אותה המטרה, אשר היפה רודף אחריה. שניהם באים להתגבר על מעצורי הטבע. אלא שפעולת האדם הפשוטה, על כל מאמציה, לא תגיע לעולם אל המטרה הנכספת, מכיוון שהיא כלואה במציאות וכל שדה פעולתה הוא בגבולות מציאות זו. כל נצחונותיה של פעולה זו יהיו אפוא רק מדומים וזמניים. בה בשעה שהפעולה האמנותית, מתוך שהיא מוציאה את הדברים מתוך הטבע ותנאיה החמריים, מתוך שהיא מנתקת את הקשרים עם המציאות — היא תגיע סוף סוף לידי הביטוי החפשי ולידי נצחון שלם. מכיוון שהיא יוצרת ומקימה הויה, אשר חוקי החומר אין להם שליטה עליה, ובהויה זו, פרי רוחה, היא מבליגה על המציאות ומתגברת על התצוקה והשעבוד, המכבידים תמיד על האדם בהיותו מחוץ לה.

ועכשו יש בידינו גם אמת־מדה, אשר נמוד בה ונקבע את הגבול, היכן הפעולה האמנותית מתחילה והיכן חיקוי גס זה של עשיה בעלמא מתחיל. וכשם שהמוקיון אינו אמן, כן לא יהיה כל קשר בין מחזה־צחוק, או בין הצחוק, כפי שהוא עומד לעינינו בחיי יום יום, ובין היצירה האמנותית על המגוחך. בראשונים יהיה רק המשך של הסתגלות לתנאי המציאות ולא יציאה מתוכה. אולם השניה היא התאמצות אָסתיטית לאסוף את כל אבני החצץ הזעירות המעכבות צעדי האדם, להוציא את כל הקלון והעלבון שבמכשולים הקטנים והמרובים ולהסיע כל המטען הזה אל שטח אחר ושונה מהמציאות ובאופן זה להבליג עליהם ולהפטר מהם ומלחצם ושעבודם. המונים אלה, היושבים באולם תיאטרון ורואים את „טרטיוף" של מולייר לאחר כמה מאות שנים שנוצר, אנשים אלה, הבולעים אחד מספוריו של „טוביה החולב", קוראים אלה, השקועים להנאתם בקריאת ספרי סירוונטס או נובילות של צ׳יחוב וממלאים פיהם צחוק — צחוק זה אחר הוא ביסודו ובמהותו מאותו צחוק הפורץ מפיהם, כשהם עדי־ראיה לאדם ההולך לתומו ונכשל ונופל. כאן קטנה וחסרת־משקל הסבה, אשר עוררה את צחוקם; כאן המאורע אין ערוך לגדלו. דמיון, כוחות יצירה, תבונת־נפש רבה, אינטואיציה ותפיסת חיים מיוחדת, כשרונות ביטוי עצומים, דבר־מה אלהי, שהוא למעלה מהחומר, ועמל רב, עמל אין־קץ, הם שהולידו את בת הצחוק הקלה על השפתים. צחוק זה אחר הוא, חדש הוא, הוא הנצחון על צחוק המציאות, המזכיר רק את קלון האדם ואפסותו. כאן הוא שופע אושר וגאון אדם. כי עדי ראיה אנו ומשתתפים אנו במעשי־אמנות אלה, שהבליגו על המגוחך והמעליב שבמכשולים הקטנים, אשר כל דרכי החיים מלאים אותם ללא מוצא, שהם כאילו באים להכריז על עוורון האדם וחוסר אונו במלחמתו האכזרית במציאות זו, אשר בה הוא מוכרח לחיות. בא הצחוק שבקומדיה, הצחוק שביפה, וגואל אותנו מחיי שעבוד אלה בהרימו את האדם אתו מתוך גיל וחדוה אל שמים אחרים, שמי טוהר וחופש.

הר תבור.

הוגו ברגמן

מן הספרות הפילוסופית

א
הבעיה של הרילטיביזם

(על ספרו של ארנולד מֶצְגֶר: «פינומינולוגיה ומיטפיסיקה· הבעיה של הרילטיביזם ושל כבישתו»)

לפני שנים אחדות כתב סופר צרפתי ספר בשם „בגידת אנשי הרוח״, בו האשים את נושאי התרבות של העמים במצב הירוד של המוסר בעולם, כי עזבו את שדה מערכתם ואבדה להם האמונה בכחו של הרוח לתת לעולם את דמותו והסגירו ע״י כך את העולם ליצר, לאינסטינקט ולכל הכוחות, שאין לשכל שליטה עליהם. הספר נכתב מתוך נקודת־הראות של הפילוסופיה הצרפתית וכוונתו היתה בעיקר לפילוסופיה של ברגסון ושל תלמידיו. הספר של מצגר[1] שם לפניו במדה רבה תכנית דומה, אלא שהוא פותר את תפקידו על הרקע של התפתחות הפילוסופיה האירופאית החדשה כולה, ושל הפילוסופיה הגרמנית האחרונה בפרט.

רגילים אנו לראות בדיקרט את אבי הפילוסופיה החדשה ובעקרונו „אני חושב, לכן ישני״ את ההתחלה של האסכולה האידיאליסטית החדשה, — זרם רוחני זה, המובילנו דרך ליבניץ אל קנט ואל פיכטה — היגל ואל האחרונים: הרמן כהן והקרובים לו. אצל כולם מכריע הבטחון ברוח כהתחלה ראשונה של העולם ושל תמונת העולם. מצגר מתעמק בתולדות האידיאליזם הזה. להסברתו שני פנים: פן אחד לרגע הדתי של דיקרט ולשרשי תורתו במעמקי האמונה הדתית ובהבנתה את מצבו של האדם בתוך הבריאה, ופן שני לשנויים הכבירים, שחלו בתולדות האידיאליזם בדרך התפתחותו הנ״ל: בין דיקרט ובין קנט רובצת תהום.

זיקתו של דיקרט לאמונה הדתית: האדם נברא בצלם אלהים. אף רגע איננו רשאים לשכוח את העובדה היסודית הזאת של השקפת העולם של ימי הבינים, אם נחפוץ להבין את מקור מחשבתו של דיקרט. רק מפני שהאדם במהותו זהותי עם האלהות, מפני יחס־בן זה של האדם לקונו, יכול האדם למצוא בתוכו, בתוך מחשבתו את יסוד הבטחון של עולמו. מצגר משתמש במונחי התיאולוגיה הנוצרית, כדי לבאר את היסוד הדתי הטבוע במחשבתו של דיקרט, אולם אנו היינו יכולים להשתמש בשפתו של הרמב״ם, כדי לבטא אותה ההשקפה: במחשבה האלהית ישנה אחדות המחשבה והנחשב, השכל, המשכיל והמושכל אחד הם, העולם הוא מושכלו של האלהים, מחשבתו של הבורא. ואנו, בני האדם, עד כמה שאנו מכירים את האמת, גם אנו זהות (חלקית) של השכל המשכיל והמושכל. בהיותנו דומים

[1] Arnold Metzger: Phänomenologie und Methaphysik, Halle S. 1933.

לאלהים ובהיות העולם גם הוא עולם אלהי, פרי מחשבתו של הבורא, הרי אנו נמצאים מלכתחלה אצל העולם וקרובים אליו. העולם ואני קרובים זה לזה, כי שנינו נחצבנו ממחצבת אלהים. מתוך הרקע הזה צריך להבין את האידיאליזם של דיקרט. העולם שלו הוא Uni-versum, מופנה אל האחד, שממנו יצא, והאחדות האלהית האחרונה הזאת הרי היא משתקפת ברוחו של האדם בmens, שאינה אלא האין־סוף האלהי בצמצום אנושי.

ההתפתחות של האידיאליזם, החל מדיקרט, ושל תולדות הפילוסופיה בכלל בזמן החדש, כמו שרואה אותה מצגר, היא ירידה כמעט בלתי־פוסקת מן הרמה הזאת של הבטחון בצלם האלהי שבאדם, שציין את הפילוסופיה של דיקרט.

אמנם אצל ליבניץ מוצאים אנו — מצגר לא ציין זאת במדה הדרושה — את ההשקפה הזאת כיסוד כל שיטתו. לא רק האדם, אלא העולם כולו נברא בצלם אלהים, כל מונדה ומונדה אינה אלא המונדה האלהית בזעיר־אנפין. אולם בין הפילוסופיה האידיאליסטית הזאת ובין האידיאליזם של קנט מבדילה תהום. גם עולמו של קנט מבוסס על הסובייקט, גם כאן העולם נבנה מתוך האני, כשם שהמונדה בונה את עולמה מתוך פנימיותה. ומבחינת הטכניקה המיתודית (אם מותר לומר כך) לא היה בין האידיאליסטים שקדמו לקנט אף אחד, שידע כל כך למצות את ההשקפה האידיאליסטית, שהעולם מקורו בסובייקט, ולנצלה לשם באור שאלות פילוסופיות פרטיות כקנט. אבל אם נאמר, שעולמו של דיקרט (או של הרמב״ם) ועולמו של קנט, שניהם מקורם במחשבה, הרי נטשטש הבדל עצום אחד. אצל הרמב״ם ודיקרט הרי העולם ממש מוצאו במחשבה, ואילו אצל קנט זהו עולם צללי, עולם של תופעות, הנרקם ברקמת המחשבה, אבל מעבר לעולם־צללים זה נמצא העולם הממשי, „הדבר כשהוא לעצמו", ועל עולם זה איננו יכולים לומר, שהוא „מושכל" לשכל האלהי או האנושי, כי הוא רק שאלה סתומה, שאין עליה תשובה. בין מחשבתנו ובין העולם הזה של הדברים כשהם לעצמם רובצת תהום. אנו סגורים ומסוגרים בתוך ד' אמות של אחדות שכלנו, של „האַפֶּרצֶפּציה הטרַנסצֶנדֶנטלית", של עולם־התופעות והעולם עצמו סגור בפני שכלנו ואין ביניהם ולא כלום. העולם כשהוא לעצמו אינו עוד עולם אלהי־שכלי, אלא דבר־מה סתום לשכלנו. הקטגוריות, שבהן משתמש שכלנו כדי לסדר את עולמו, אינן נוגעות בעולם זה, וכל נסיון שלנו לפרוץ את הגדר, שבתוכה נסגרנו, מסבך אותנו לסבך של סתירות — אנטינומיות. מתוך התהוללות אכזרית ומכאיבה ממש מראה לנו קנט את כל הסתירות האלה, השמות גבול לכל נסיון שלנו להעפיל ולהבין את העולם. הרוח אינו שולט עוד בעולם בפני עצמו, ההגה הושמט ממנו.

בכל זאת נשאר גם עולמו של קנט אוני־ורסום: אם הפסדנו את העולם של הדברים כשהם לעצמם, הרי נשאר לנו עולם־התופעות. אותו העולם, שבו אנו חיים, הוא אמנם עולם של תופעות בלבד, אבל מסודר הוא לפי חוקי השכל וצורות השכל צורותיו. הרוח הושקע כביכול מלכתחלה לתוך העולם הזה, הוא חודר אותו ושפע המאורעות של העולם שזור על חוקי שכלנו למפרע, כשם שנשזרה מחרוזת פנינים על חוטה. אין העולם הזה, הנסיוני, יכול לחרוג מתוך המסגרת הזאת. עולם־

תופעות זה כולו רציונלי: מה שיכולנו לומר על עולמו של הרמב"ם ועל עולמו של דיקרט, נוכל לומר גם עליו, הרוח טבועה בו וחודרת כולו. אם נשכח את ההבדל „הקטן", שזה עולם של תופעות גרידא ולא העולם ממש, כמו זה של דיקרט, הרי נוכל לומר, כמו שאמר קנט, שבוותרנו על הדבר כשהוא לעצמו לא הפסדנו אלא „דבר של מה בכך". בעולם־התופעות הוחזר לנו העולם הרציונלי, המושכל לשכלנו.

אולם הבאים אחרי קנט המשיכו את הירידה ואת ההתרחקות מן הבטחון העצמי של הרוח. אמנם התקופה של מימון — פיכטה — שלינג — היגל היא נסיון להחזיר את העטרה לישנה, לשוב אל האידיאליזם המוחלט ולא להסתפק באידיאליזם של עולם־הצללים של קנט. אבל אחרי המשבר של האסכולה ההיגלית באה תקופתו של הפוזיטיביזם ושל הרילטיביזם, שלקחה גם מעולם התופעות את הבטחון בשכלתנותו. בשיטתו של קנט לא היה שום ספק, שהעולם הזה של התופעות, שבתוכו אנו חיים, משועבד כולו לשלטון בלתי־מוגבל של השכל. הקנטיאנים החדשים בסוף המאה הי"ט, שעמדו תחת השפעתו של הרילטיביזם, הורידו את צורות השכל, את הקטגוריות, מכסא מלכותן בעולם זה. הקטגוריות הן אצלם בבחינת נסיון. אנו מנסים להשתלט על העולם בעזרת הצורות האלה, וערכן אינו אלא ערך מתודולוגי. אין אנו יכולים לומר בבטחון, שהקטגוריות הן בעלות תוקף בעולם, לכל היותר נוכל לומר, שיש להן תוקף על־תנאי. כלומר, אם העולם שכלתני הוא, שולטות בו צורות אלה ואלה. אבל „אם" זה הוא מפוקפק. לעולם לא נדע, אם העולם רציונלי הוא או לא. זאת היא עמדתם של הקנטיאנים החדשים. כחו של הרוח ירד כאן פלאים גם כלפי עמדתו של קנט, מחלת הרילטיביזם דבקה בתלמידי קנט אלה. בשיטתו של קנט הרי הצורות האפריוריות הן בעלות תוקף „הכרחי וכללי" (זאת היא הגדרתן ממש), תקפן איננו תוקף על־תנאי, כמו אצל הקנטיאנים החדשים, הגוזרים את הצורות של השכל בדיעבד מן המדע, שהשתמש בהן מלכתחלה בבנינו. אחרי שהושמט הקרקע של האני וכחו השליט בעולם נלקח ממנו, היו הקנטיאנים החדשים נאלצים להסתפק בקבלת הקטגוריות, כביכול, כמתנה מן המדע. הם לא העזו עוד, כמו שעשה קנט, לבנות את העולם בצורות, שקבעו הם אפריורי, למפרע, אלא הסתפקו בכך, להסתכל בבנין המדע ולגלות, אחרי המעשה, את האשיות, שעליהן נבנה ועמד עולם המדע. ומובן מאליו, שכל זעזוע של המדע זעזע את יסודות הפילוסופיה.

חפוש הבסיס האיתן, אחרי שהושמט הבסיס של האני כמקור הודאות, מציין את הפילוסופיה החל מן המחצית השניה של המאה הי"ט. הפוזיטיביזם מחפש בסיס איתן זה ב„עובדות", ב„נסיון", ואינו רואה, כמה מופרך יסוד זה. רק על הקרקע של ירידת הבטחון העצמי של הרוח יכלו העובדות — כלומר, אותו הרבוי המפוזר והמפורד של הרשמים — לקבל את חשיבותן המכרעת. נקודת־הכובד הועברה מאחדות האני של דיקרט ושל קנט אל הרבוי. האני עצמו, שהיה אצל דיקרט ואצל קנט המרכז של העולם, נעשה כאן לעובדה בין העובדות. במקום השיטה הפילוסופית האחת, המקיפה את הכל ומפילה

את מרותה על הכל, באה תורת־הנפש, החוקרת את יחסי הגומלין בין האני (שהוא כעת האני הפרטי של ראובן ושמעון) ובין עולמו. מכאן הרילטיביזם, הפוזיטיביזם והפסיכולוגיזם לספיחי ספיחיהם. בטוי מיוחד נתן ליאוש זה — יאוש באפשרותו של בנין העולם ע״י הרוח — דילתיי, ששם במקום ה„אני חושב״ של דיקרט את ה„אני חי״, כלומר: אינך יכול לבנות את העולם מתוך המחשבה, כי החיים קודמים לכל מבנה פילוסופי. המקום, שממנו מפכים מימי העולם, נסתר הוא ולכן לא נשאר לנו אלא לפרש אותו מתוך הופעותיו, מתוך ההיסטוריה. הדרך היחידה היא הדרך של הבנה בדיעבד („הרמנייטיקה״), שעתידה לירוש את האונתולוגיה, את תורת היש. בנין העולם אינו נעשה למפרע מתוך מהות צורות הרוח. במקום הפילוסופיה באה ההיסטוריה.

האסכולה של הוסרל, הפינומנולוגיה, נסתה למצוא דרך מתוך המבוכה המיואשת הזאת ולבסס את המדע ואת התרבות על יסודות איתנים, הניתנים לנו ע״י ההסתכלות הפינומנולוגית, הרואה את הצורות של העולם, כשם שההסתכלות הרגילה רואה את העובדות. (ראה את הפרק על הוסרל בספרי „הוגי הדור״). מצגר, שיצא בעצמו מתוך האסכולה של הוסרל, מראה, שגם נסיון זה לבסוס הפילוסופיה לא הצליח. הפנומנולוג מחפש את האמת „בחוץ״, לדעתו ניתנה האמת בחוץ, ועל כן כנו הפינומנולוגים את עצמם „הפוזיטיביסטים האמתיים״, באמרם, שהאמת היא עובדה חיצונית ככל יתר העובדות. לכן דברו על „הפניה אל הדברים״, המציינת את דרכם. כנוי זה בעצמו מראה, כיצד נסו הפינומנולוגים לקבל לשיטתם הכשר מידי הפוזיטיביזם השולט. גם אצלם האני אינו אלא כלי ריק המתמלא מן החוץ, ולא המעין המתגבר מבפנים, כמו אצל האידיאליסטים של הדורות הקודמים. זאת וגם אחרת: הפינומנולוגים עצמם מודים בכך, שממלכת האמתות ממלכת צללים היא ואינה זהותית עם הממשות. גם כאן אפוא אין העוז לכבוש את הממשות גופא מתוך הרוח.

אף־על־פי שרוב ספרו של מצגר מוקדש לבקורת השיטות האלה, אין הוא חפץ להסתפק בתפקיד זה של המבקר, המראה את ירידת הכח העצמי של הרוח. הוא מחפש דרך להתגבר על חוסר־אונים זה ולחדש את האידיאליזם. אמנם אין אנו יכולים, לדעתו, לשוב אל האמונה הנאיבית, שציינה את השכלתנות של התקופות הקודמות: שהאדם נברא בצלם־אלהים ושכלו שכל אלהי. איננו יכולים להחזיר את ההיסטוריה אחורנית. ירושת העולם העתיק, האמונה בלוגוס שבעולם ושבמחשבת האדם, אבדה ולא תחזור. לאידיאליזם של הדור הבא יהיה האלהים „אל נסתר״. אנו לא נוכל עוד לומר בבטחון של הקודמים, שהעולם הוא רציונלי, מושכל של השכל האלהי. אין לנו רשות ליחס לאלהות תארים, ואפילו לא תואר השכל. מצגר בונה את מה שהוא קורא חדוש האידיאליזם על תורתו של קוזנוס על האלהים הנסתר. את האלהים לא נדע, רק ההיסטוריה מגלה לנו את עקבותיו. מצגר קרוב אפוא לעמדתו של דילתיי, שההיסטוריה והסברתה היא מקור האמת. אלא שבמקום שדילתיי מסתפק בזה, דורש מצגר, שפירוש זה יעשה מתוך האספקלריה של אידיאליזם חדש, מתוך הבטחון, שמקור ההיסטוריה הוא „האל הנסתר״. לדעתו,

פותח הכוון הזה לפנינו את השערים שננעלו. דוק בדבר: לא המחשבה תפתח לנו את שערי הבטחון האידיאליסטי, אלא המעשה, כשהמעשה הזה יעשה ויובן מתוך הכוון אל האל הנסתר. ההבדל הגדול בין קוזנוס, שעליו סומך מצגר, ובין האידיאליזם של המעשה, כפי שמיצג אותו ספרו, הוא בזה: אמנם קוזנוס לימד, שאין אנו יכולים להכיר את האלהים הנסתר, אבל אנו יכולים להכירו יותר ויותר וכל ידיעה בודדת, עם היותה חלקית או לקויה, מגלה לנו משהו ממקור העולם הנסתר, המתגלה בשלמותו רק בכל הגלויים החלקיים גם יחד. (ראה את דברי על קוזנוס, „העולם" 1928, גליון ל"ג). ההכרה היא אפוא לקוזנוס מכשיר ראוי. אצל מצגר, המתיאש יחד עם הרילטיביסטים בכוחה של המחשבה, בא במקום ההכרה המעשה, והוא מסתמך בנידון זה על קנט ותורתו על יתרון התבונה המעשית כלפי העיונית ועל ניצשה ואמונתו בהיסטוריה.

כגודל כחו הבקרתי של הספר חלש כחו החיובי הבונה. קשה להבין, במה שונה עמדתו של מצגר מעמדתו של דילתיי. להיסטוריה המלה האחרונה, אולם לא ניתן לנו קנה־המדה, שבו יכלנו לדון את ההיסטוריה ולמצוא את דרכנו בה. מתוך ההיסטוריה אפשר להוכיח את הכל, ולעובדות ההיסטוריות — כשאין לנו אבן־בוחן, שבה נוכל לבחנן, לשפטן ולסדרן — אין שום ערך. זהו גן־תעתועים, שאין מוצא ממנו. אם נחפץ, כמו שחפץ מצגר, לראות את ההיסטוריה כמקור התגלות האין־סוף בתוך העולם הסופי, לראות בה לא רק עולם חולף ועובר, לא רק עולם הכליון והמות, אלא גם את המות של המות (פויארבך), כלומר, את הנצחי המתגלה בחולף, הרי מוכרחים אנו להזדיין בקנה־מדה, שילמדנו להבחין בין הנצחי ובין החולף, בין המות ומותו של המות. וקנה־מדה זה לא ניתן.

הפרק האחרון של הספר מכונה „הבעיה של חדוש האידיאליזם". הבעיה הזאת הועמדה ע"י מצגר בכשרון רב, אבל לא נפתרה. בין היצירות של הפילוסו־פים הצעירים מבין יהודי גרמניה ראוי בכל אופן ספר זה למקום נכבד.

ב

אנרי ברגסון על עצמו

אנרי ברגסון פרסם כעת, לעת זקנה, ספר, שהוא בבחינת חשבון־הנפש או דין־וחשבון על מהות תורתו ועל התפתחותה ועמדתה בתוך ההיסטוריה של הרעיון האנושי. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris, Felix Alean, 322 p.). באופן חיצוני מופיע הספר כהמשך אוסף המסות, שפרסם ברגסון לפני שנים רבות בשם „המרץ הרוחני". גם כאן נקבצו נאומים ומאמרים, שהופיעו לפני כן במקומות שונים ושקשה היום להשיגם („על האפשרי והממשי", „ההסתכלות הפילוסופית", „התחושה והמשתנה", „מבוא למיטפיסיקה", „הפילוסופיה של קלוד בֶרנַר", „הפרַגמַטיזם של ויליאם יֶ'מס. אמת וממשות", „דרכו של רַוויסון ומפעלו"), אולם החשיבות המיוחדת של הספר הזה היא בשתי ההקדמות, שכתב ברגסון ושבהן סכם את מסקנות שיטתו.

„ההסתכלות הפילוסופית" נקרא הנאום, שנאם ברגסון בקונגרס הפילוסופי

בבולוניה 1911. נאום זה זורק אור רב גם על הפילוסופיה של ברגסון וגם על תפיסתו את מפעלם של יתר הפילוסופים הגדולים. ביסודה של כל שיטה פילוסופית, טוען ברגסון, ישנה הסתכלות אחת פשוטה תכלית הפשטות. כמה שנצליח לחדור יותר ויותר לתוך מרכז השיטה של אחד הגדולים, תצטמצם לנו השיטה יותר ויותר, חלקי משנתו יחדרו זה את זה, עד שבסוף, אם נזכה לחדור לתוך תוכה של השיטה, נראה, שהיא התכוצה בשבילנו לנקודה אחת. אמנם את הנקודה הפשוטה הזאת אין אנו יכולים להשיג, אבל נוכל להתקרב אליה יותר ויותר. משנתו של הוגה־הדעות הגדול היא כל־כך פשוטה, עד שלא הצליח לבטאה בפשטותה זאת, ומפני כך דבר וכתב כל ימי חייו מסביב לנקודה. כל המנגנון הגדול של השיטה המסונפת לא בא אלא כדי להבהיר את הנקודה המרכזית הזאת, את ההסתכלות הפשוטה הזאת, שמתוכה ראה הפילוסוף את העולם כמתוך אספקלריה חדשה. „פילוסוף ראוי לשם זה לא אמר במשך כל ימי חייו אלא דבר אחד, וכמה שהשתדל לומר את הדבר הזה, לא הצליח לאמרו. הוא אמר רק דבר אחד, מפני שראה רק נקודה אחת". דומה המלה האחת הזאת לסערה, וכל תורותיו השונות אינן אלא ענני האבק, שהסערה הזאת דוחפת לפניה. אנו רואים את הסערה ע"י ענני־אבק אלה, כי היא עצמה אינה נראית. הפילוסוף מדבר בשפת דורו, דן מתוך האספקלריה שלו על בעיות הדור, ומתוך דיון זה נוצרת שיטתו רבת־הגוונים, נוצרים ספריו. אילו היה מופיע גדול זה לדור אחר, היה דן בספריו על שאלות אחרות והיה מדבר בשפה אחרת. אבל שנוי זה היה נוגע רק לנוסחה, ללבוש החיצוני; הרעיון המרכזי היה אותו עצמו. תפקידה של ההיסטוריה של הפילוסופיה הוא לחשוף את הרעיון המרכזי הזה, את ההסתכלות הפשוטה, המונחת ביסודה של השיטה. את תפיסתו זאת של תולדות פילוסופיה הדגים ברגסון בנאומו הנ"ל ע"י נתוח של הפילוסופיה של שפינוזה ושל ברקלי והשתדל לגלות את הרעיון המרכזי, או, יותר נכון, את ההסתכלות המרכזית של שתי השיטות.

מהי אפוא ההסתכלות המרכזית והפשוטה של שיטת ברגסון עצמו? את התשובה על השאלה הזאת נותן ברגסון בשתי ההקדמות, שבהן פתח את הספר הזה. תשובתו היא: durée, „שהיה", (או: „התמדה"), האופן המיוחד, שבו תופס ומסביר ברגסון את הזמן.

נקודת־המוצא של משנת ברגסון, כך אנו לומדים מתוך הקדמות אלה, היתה הפילוסופיה של ספנסר. תכניתו הראשונה של הצעיר היתה להשלים חלקים ידועים של תורת ספנסר, לקויים שנבעו מתוך כך, שספנסר לא התעמק כל צרכו ביסודות המכניקה. והנה ברגסון הצעיר בנסותו להשלים את הלקויים האלה, העמד לפני הבעיה של הזמן. הוא ראה שהפיסיקה — ואתה כל תורת ההתפתחות, כפי שהונחה ליסודה של פילוסופית ספנסר — רואה את הזמן כקו גיאומטרי ואת אורך הקו הזה בין שתי נקודות היא מודדת. שתי נקודות אלה הן שני מאורעות פיסיקליים. הזמן שבין הנקודות האלה נחשב לנח, לבלתי־מתנועע, דוגמת הקו, שאנו באים למדדו. אולם הזמן האמתי אינו מנוחה, הוא כולו תנועה, שנוי. יוצא אפוא, שהפיסיקה, כדי למדוד את הזמן, לוקחת ממנו את עצם מהותו, מזייפת את המהות

הזאת, דנה את הזמן לקפאון, זה הזמן, שאינו יכול לקפוא. ראיה לדבר: אילו היה הזמן בעולם מכפיל או משלש את הטמפו שלו — לא היה משתנה ע"י כך כלום בנוסחאות המתמטיים של הפיסיקן. רק אנו, בתוך תודעתנו, היינו מרגישים את ההחשה הזאת של הטמפו של הזמן. מדת הצפיה, שבה אנו מצפים לדבר־מה, היתה מתקצרת, אבל השעון לא היה מראה לנו מזה ולא כלום. מכאן בא ברגסון לידי הסתכלותו הפשוטה, המהוה את לב שיטתו: ההבחנה בין הזמן הפיסיקלי, שאינו זמן אלא חלל (כי הוא כולו מנוחה וקפאון), ובין הזמן האמתי (הנקרא אצלו „שהיה"), שהוא כולו התהוות, שנוי בלתי־מופסק. את הזמן הפיסיקלי תוכל להפסיק בכל רגע ורגע, לעצרו, להעמידו, לשם מדידתך, ואילו את ההתהוות האמתית, שמתוכה אנו שואבים את ההסתכלות של הזמן הפנימי, השהיה (נניח: את ההתרגשות, שבה סופרת האם את הרגעים כשהיא מחכה, ליד ערישת ילדה החולה, לבואו של הרופא) אינך יכול להפסיק באמצע, כי היא כולה מאורע נפשי אחד, שאינו ניתן פרקים פרקים. זאת היא „השהיה"[2].

הזמן הפיסיקלי אינו מכיל בתוכו את היסוד העיקרי של חוית־הזמן שלנו: את הצפיה, החכיון. לפיסיקאי הכל עבר, הכל גמור. לחשבונותיו אין הבדל, אם הדבר נעשה כבר או יעשה: גם כשיעשה רק בעתיד, הרי למשויתו כאילו כבר נעשה. אין שום הבדל, מבחינה זאת, בין העתיד ובין העבר. אין שום חדש. ברגסון משוה את זמנה של הפיסיקה למניפה (ע' 18), הציורים שעל המניפה צוירו מכבר, הנך רק פותח את המניפה. או לסרט הפילם. גם כאן הכל עשוי. האהובה, שתירה באוהבה מתוך קנאה בסוף הדרמה, כבר ירתה בו — בסרט! — לפני שהתחילה ההצגה. ומה גדול ההבדל בין הצפיה הכואבת, שבה עוקבת הצעירה היושבת בין קהל המסתכלים, את הנעשה על הבד, ובין הסרט, שעליו הכל כבר צולם למפרע, הכל „נעשה" כבר: הרי לפניך ההבדל בין ה„שהיה" ובין הזמן הפיסיקלי.

את „השהיה" נוכל רק לחיות בפנימיותנו, ע"י הסתכלות בלתי־אמצעית. מכאן דרישתו של ברגסון אל הפילוסוף: לעשות את ההסתכלות, את האינטואיציה, כלי עיקרי לחקירותיו. טעו יוצרי המיטפיסיקות השונות, שרצו לפתח את היש ברב־גוניותו מתוך מושג אחרון אחד, יהי המושג הזה ה„אני" של פיכטה, ה„רצון" של שופנהוֹאר או ה„עצם" של שפינוזה. התפקיד המוטל על המיטפיסיקה אינו גזירת היש מתוך מושג עליון אחד כזה. תפקידו לחדור לתוך שפע המאורעות, „לעקוב אחרי סלסוסי הגלים של האוקינוס של הממשי", וזה יעשה לא ע"י היקשים הגיוניים, כי אם ע"י ירידה לתהום ההתהוות, ע"י הפעלה של „ההסתכלות", פעולה הדורשת התאמצות, אבל שכרה בצדה, כי היא אינה נותנת לנו מושגים מפשטים, כי אם את הממשות הרוחנית של העולם, „הייתי אומר את האלהי, אלמלא הייתי יודע, כמה יסודות אנושיים באים אפילו כאן להתערב עם תודעתנו" (ע' 37). בכל אופן: הדרך אל כבשונו של העולם היא בתוכנו, דרך ההסתכלות הנפשית שלנו.

[2] איני יכול להכנס כאן לפרטי שיטתו של ברגסון. ראה את מאמרי על ברגסון בספרי „הוגי הדור" ואת המאמרים, שהופיעו לפני כן ב„השלח" וב„מאזנים".

אולם ההסתגלות הזאת בזרם הממשות, המפכה בתוכנו ע״י „ההסתכלות״, אי נה סוגרת אותנו כלפי העולם. זרם התודעה אחד הוא אצלי ואצל זולתי. התופעות של אהדה פתאומית בין איש לזולתו, שיש בהן לעתים כל־כך קרובות יסוד נבואי ממש (והתופעות המקבילות של הדחיה), מעידות על חדירה הדדית של הנשמות, מעידות על כך, שאין קירות אטומים בין נפש לנפש, אלא ישנה „אנדוסמוסה פסיכולוגית״ (ע׳ 36), דומה לתופעה הידועה מן החימיה הפיסיקלית, שבה חודרים שני נוזלים אחד לתוך השני, כשהם נפרדים ע״י קיר דק בלבד. הקיר המפריד בין נשמה לנשמה הוא יותר דק מן הקיר המפריד בין גוף לגוף, כי אצל הגופים מפריד החלל, והפירוד שבחלל הוא מחלט, במקום שהפירוד של הנשמות הוא רק יחסי וזרם ה„שהיה״ עובר את הגבולות. יוצא, שההסתכלות חודרת גם לנפשו של הזולת, יתר על כן, ליסודות החיים הנפשיים שבטבע כולו.

ההסתכלות היא אפוא המתודה של המיטפיסיקה, כשם שהמדידה בחלל היא הכלי של המדע. השאלה הקשה, שעליה אין אנו מקבלים תשובה גם בהבורו הזה של ברגסון, היא: האם אפשר לבנות בעזרת ההסתכלות בלבד בנין של מיטפיסיקה מדעית, כשם שאפשר וצריך לבנות את הבנין של מדעי הטבע בעזרת המדידה בלבד? אנו מבינים, שהפילוסוף דולה ע״י האקט (הקשה והמכאיב) של ההסתכלות הפנימית חזון חדש של ההויה, כשם שעשה ברגסון עצמו. אבל השאלה: האם ההסתכלות הזאת מספיקה, כדי לבנות את המיטפיסיקה המדעית? באילו כלים, באילו קטגוריות משתמש הפילוסוף, כדי לבנות את המיטפיסיקה, אחרי ששאב את היסודות מתוך ההסתכלות הפנימית? מפעלו של קנט היה: להראות את הכלים, שבהם משתמשת הפיסיקה של ניוטן ומדעי־הטבע בכלל. אנו מוצאים בספר זה הערות אחדות של ברגסון על קנט, המעידות רק על כך, שלא הבין את כוונתו האמתית של קנט. אילו היה יורד לעומק דעתו של קנט, אולי היה מוצא, שהתשובה „הסתכלות״ הניתנת על ידו לשאלת המיטפיסיקה, עם כל חשיבותה הרבה, אינה מספיקה, כדי להבהיר את המבנה של המיטפיסיקה ולהשקיט את הספקות של הספקן.

ברגסון משתדל בספר זה להציב גבולות ברורים בין המיטפיסיקה ובין המדע (כלומר: מדע־הטבע) ולענות לאלה שטענו נגדו, שהוא מזלזל במדע ובערכו. להפך: הוא מכיר בערכו של המדע ובחשיבותו לשם מלוי התפקיד, שהמדע ורק המדע יכול למלאו: כבוש הטבע החמרי, הבלתי־מתפתח, הנח בתוך החלל ושהמדידה־בחלל לבד יכולה להשתלט עליו. למיטפיסיקה ולמדע יש תפקידים שונים, נושאים שונים, דרכים שונות, אבל לשניהם ערך שוה. תחום המיטפיסיקה: הרוח, הדרך שלה: ההסתכלות היורדת לתוך ה„שהיה״. תחום המדע: החומר, דרכה: המדידה הכמותית שבחלל. כשהמדע מתקרב לעולם האורגני, רבים הקשיים והוא הולך ומתקדם בתחום החי רק במדה שיכול לסמוך על הפיסיקה ועל החימיה. המדע מסתגל יותר ליסודות פיסיקליים וחימיים בתוך החי, כלומר, למה שאינו חי בתוך החי. ועוד יותר גדולים הקשיים, כשהמדע רוצה לכבוש את חיי הרוח. המדע מוכרח להפוך את היסודות הרוחניים ליסודות גופניים, כדי שיוכל להתגבר

עליהם. קַל לו למדע להתקדם בתחום החומר וקשה לו זה — בתחום הרוח. ואין זה פלא. שכלנו (כלי־מכשיר זה של המדע) הוא המשך חושינו והחושים וכל יתר הכלים שלנו נועדו קודם כל לשרתנו בתחום החומר, בתחום הגוף. המדע המשיך את הדרך של החושים, הוא המציא בעזרת השכל מכשירים, הבאים לסייע לחושינו ולהגביר את פעולתם, אבל הכוון העיקרי, הכוון כלפי החומר, נשאר. לכן שואף המדע בכל מתודותיו לעשותנו קודם כל לאדוני החומר. השכל הסתגל אפוא במבנהו, באופן פעולתו, לחומר המשתרע בחלל, וכאן, מקצה זה של היש, יגיע השכל ואתו המדע אל המוחלט, כשם שהמיטפיסיקה, השואפת לכבוש את ה„שהיה", את הרוח החי בזמן, מיועד גם הוא להביע בעזרת מכשירה, ההסתכלות, אל המוחלט שלה, מקצה הרוחני שביש. מיטפיסיקה ומדע, רחוקים מלדחות אחד את רגלי השני, משלימים זה את זה. הם נכשלים רק אז, כשנעשה הנסיון להעביר את המתודה ואת הכלים של האחד לשדהו של השני. „כדי לסכם: אנו דורשים הבדל המתודה ואין אנו מודים בהבדל הערך בין מיטפיסיקה ובין מדע. אנחנו פחות ענוים כלפי המדע מרוב אנשי המדע וחושבים, שהמדע, המבוסס על הנסיון, יוכל להגיע אל היסוד של הממשות. בודאי יוכל להקיף רק חלק של הממשות. אבל בתחום זה יוכל להגיע עד היסוד, או, למצער, להתקרב אליו בלי גבול. המיטפיסיקה אינה עולה על המדע החיובי. היא אינה באה אחרי המדע, כדי להסתכל באותו הנושא ולהשיג ידיעה יותר עמוקה עליו. דעה זאת עוול היא כלפי שניהם. שניהם מתיחסים לממשות גופא. אבל כל אחד מחזיק רק במחצית הממשות. היינו יכולים לראות בשניהם שתי הסתעפויות של המדע או שתי מחלקות של המיטפיסיקה, אילו היינו חפצים לציין בהבחנתם שני כוונים שונים של פעולות המחשבה" (ע' 52). שני הכוונים: הכוון אל החומר הנח בחלל והכוון אל הרוח המתנועעת ומתפתחת בזמן.

ברגסון מדגים בהקדמתו לספר זה — שנכתבה בבחינת סכום של עבודתו — את הישגי שיטתו ואת חלקי משנתו, שנתאשרו בשנים האחרונות ע"י התקדמות המדע עצמו. בהתפתחות האחרונה של הפיסיקה, בתורת המיכניקה של הגלים, המכניסה את התנועה לתוך היסודות האחרונים של החומר ורואה את פרודות החומר כ„חבילות גלים" רואה ברגסון אשור תורתו על התנועה כנושא אמתי של העולם. „התגליות העיוניות הגדולות של השנים האחרונות הביאו את הפיסיקאים לידי כך, להניח מין מזיגה בין הגל והפרודה, אני הייתי אומר: בין העצם והתנועה. הוגה־דעות עמוק, שבא מן המתמטיקה אל הפילוסופיה (וַיטהֶד), רואה היום חתיכת־ברזל כ„רציפות מילודית".

ביחוד שמח ברגסון על האשור, שקבלה תורתו על זיקת הנשמה לגוף ועל יחסם ההדדי. בנגוד לתורות השגורות על פעולת־הגומלין של הגוף והנפש ביצירת המחשבה, סובר ברגסון — ואת סברתו זאת פתח עוד בספריו הראשונים — שפעולת המוח אינה יצירת המחשבה, אלא בחירתה בכל רגע ורגע מתוך חיי המחשבה הקיימים קיום עצמי. בספר זה משוה ברגסון את פעולת המוח לפעולתו של המנצח על המקהלה, הבוחר והמדגיש מתוך הפרטיטורה המונחת לפניו אותם החלקים,

שהוא חפץ בהדגשתם. תפקידו של המוח אינו: לחשוב, אלא למנוע בעד המחשבה, שלא תאבד בחלומות; לקבוע את המחשבה לשרותה לחיים. לא המוח שומר את עקבות מחשבותינו בזכרון, אלא הזכרון שומר על עצמו; העבר אינו הולך לאבוד, הוא נשאר כולו, והמוח הוא רק אורגן בוחר מתוך אוצרות העבר הקיימים בפני עצמם. ברגסון מספר, כיצד נתאשרה התפיסה הזאת ע״י מחקרים פרטיים שלו ושל אחרים (חקירות במחלות הבטוי, תורותיו של פרויד וכו׳). בעצם, אומר ברגסון, לא היה זקוק לאשור זה ע״י חקירות מפורטות וקשות, כי תפיסה זאת נבעה מתוך הסתכלותו הראשונית. אולם זאת היא חולשתה של ההסתכלות, שאין היא בוטחת בעצמה, שאין לה אותה היציבות ואותו הבטחון העצמי, שיש למדע ולשכל. השכל ממלא תפקיד חיוני־מעשי בחיינו, במלחמתנו עם החומר, לכן רכש לו את הבטחון הגדול הזה, המתבטא, כמו שאומר ברגסון, בכל וכוח בין איש המעשה וההגיון השכלי ואיש ההסתכלות: תמיד תהיה יד השכל על העליונה ויד ההסתכלות על התחתונה. „הקשיבו לוכוח של שני פילוסופים, שאחד נלחם לתורת „הכל צפוי" והשני לחירות: תמיד יראה הראשון כצודק. הוא יכול להיות טירון בפילוסופיה ומתנגדו איש בעל־נסיון, הוא יכול לנהל את הווכוח באדישות והשני להלחם בזיעתו ובדמו להשקפתו. תמיד יאמרו על הראשון, שהוא פשוט, בהיר ודעה שלו — אמת. כל כך קל לו וכל כך טבעי לו להלחם להשקפת השכל, מפני שעליו רק לקחת טענות מן המוכן: המדע, השפה, השכל הבריא, האינטליגנציה כולה לשרותו. לעומת זה קל כל־כך לבקר פילוסופיה של ההסתכלות, הנצחון ואהדת־השומעים ודאיים כל־כך, שמלחמה זאת לשכל נגד ההסתכלות תמשוך אליה תמיד את המתחילים בפילוסופיה. החרטה תבוא — אבל במאוחר" (ע׳ 41).

זהו אחד הקוים המלבבים ביותר של הספר הזה: ברגסון הזקן, הנפרד כביכול מקוראיו ותלמידיו, חוזר עוד הפעם על הפילוסופיה שלו ומשתמש במין חזרה־על־עצמו בפילוסופיה שלו כ ד ו ג מ ה לתורותיה היא. שכן בדברו כאן על יתרונות השכל הבריא בווכוחו עם ההסתכלות ועל הנחיתות של ההסתכלות במלחמתה עם השכל ובהסבירו אי־שויון זה של שני הכוחות מתוך זה, שהשכל משמש את החיים — הלא ברור הוא, שעל עצמו ועל תורתו הוא מדבר. משנתו חדלה להיות רשותו הפרטית, המלחמות מסביבה נעשו קנין ההיסטוריה ומתוך חיוך קל יכול המחבר הזקן להשתמש בהן כדוגמה להשקפותיו.

מ׳ רבינזון

האהבה בספורי בורלא

(פרק בדרכי התעוררות המזרח)

א

כמעט כל ספוריו ורומניו של יהודה בורלא בנויים על היסוד האירוטי, על התלבטות האהבה, לעתים צורך האהבה, בין יצרים טבעיים ומושגים מסורתיים מגבילים. האירוטיקה שלו היא נקיה מכל תערובת מומנטים חברתיים ולאומיים, מכל שאיפות אנושיות כלליות, והיא עולה ונלחמת על קיומה ועל צרכיה החיוניים בלבד, כערך לעצמו. יצירת בורלא היא מבחינה זו בלי ספק יחידה במינה בספרותנו, ולא רבות דוגמאותיה גם בספרויות אחרות. ולפיכך כדאי לעמוד על אָפיה של האהבה ומניעי־ההכרה שבה אצל מספר פרודוקטיבי זה, המתאר הנאמן של חיי שכבה מסוימה בישובנו.

בספרות־ההשכלה שלנו ברוסיה ובגליציה אמנם מלאה האהבה הרומנטית אחד התפקידים הבולטים והראשיים, אבל לא מצד עצמה, אלא בעיקר כנושאת אידיאלי התרבות החדשה, כנושאת דגל התחדשות החיים. היא התירה את כבלי הרגש ופתחה לו מרחב ורום. הנאהבים בספורי מאפו וסמולנסקין אוהבים את היופי והחסד, הצדק והיושר החברתי, עמל־הכפים והדר הטבע; והנאהבים בספורי ברנדשטטר וברוידס שואפים קודם כל לפרוק מעליהם את עול הסביבה החסידותית ולפרוץ את הגדרים שבין „הדת והחיים״, בין שיתוק האדיקות וחופש ההתפתחות. האהבה, רבת הכוח והדינמיקה הנפשית, היתה מעין פצצה, שנזרקה בחומות המסורה; ובפרץ, שנבעה בהן, עבר כל צבא השאיפות התרבותיות וההומניות של לוחמי הדור. אולם מני אז נשתנו הזמנים ותנאי המקום, החיים והיצירה. בורלא, בן היהדות המזרחית ותקופת התחיה הלאומית הממשית, אינו עודר עוד במערכת ההשכלה ואינו נושא אידיאלים מופשטים. ההשכלה הספרותית והאידיאולוגית פסחה בכלל על אחינו הליבנטיניים, שעברו, בכוח התנאים האובייקטיביים ובלי משברים נפשיים ומלחמות פנימיות, מצורות־חיים נושנות לתרבות אירופית־אמרי־קאית. האהבה ביצירת בורלא איננה עוד בעלת תעודה תרבותית, איננה עוד לעתים קרובות אפילו רומנטית. היא מדברת בשם עצמה, בשם הצו הפיסיולוגי הגדול, ששרידי מושגים ואמונות מנסים עוד להרדימו ולצמצם את תחומיו. ואף על־פי כן מציינת על־פי רוב דרך כשלונותיה ונצחונותיה של אהבה זו את דרגת החוזק של המסורות ואת מדת הטמפו המתגבר והולך של החיים החדשים. וכפורצת גדרים היא לוחמת תרבותית שלא בטובתה, לוחמת שלילית, לעתים עם סיכויי אנרכיה בלבד.

בורלא פתח בשורה של ספורים קטנים, שיסוד האהבה עראי בהם פחות

או יותר; אחרי כן באו הרומנים והספורים הגדולים, כולם בעלי אירוטיקה קבועה באָפיה, אירוטיקה מרדנית, גששנית, רוויה רגש טבעי ולהט. מענין, שבורלא החל באהבים בלתי־כשרים של גברים נשויים, שאינם מוצאים סיפוק פיסיולוגי בבת־זוגם ומחפשים מוצא לרגשותיהם בהזדמנויות־חוץ. בספרות הצרפתית סימנה הבגידה באוֹמן המשפחה את דרך הרומן המתבגר והריאליססי של סטנדל, בלזק ופלובר, אחרי רדתו ממרומי האידיליה והרומנטיקה אל מדרונות המציאות וסבלותיה. ובורלא הריאליסטן, כוח ראשון ועומד מאליו, שאין מאחריו מסורת רומנטית, פתח מיד במה שגמרו אחרים. אחרי שנסה לתאר אהבה אסורה של אשה נשואה („גורל"), באות ה„בגידות" שלו, לפי תנאי המקום, מצד הגבר, הפועל היחידי ונושא האיניציאטיבה במזרח. וממילא אין בהן מסיבוכי הרגש וניגודי החוויות, הפרובלימה איננה ה„בגידה", אלא היא יותר פשוטה וישרת־קו: כוסף האהבה הטבעית של הבעל הבלתי־מסופק, ואי־היכולת למלאותו. אולם סבל־האדם בכל צורה שהיא, אפילו כשהוא נתון בסוגר צר ופרימיטיבי, נעשה דרמתי, אם לא נאצל. הכאב מביא לידי חיטוטים ולבטים, והאדם מתחבט אל סף ההתעלות.

גבור הרומן „אשתו השנואה" („התקופה" י"ד—ט"ו, ט"ז, י"ז — „מצפה", ת"א, תרפ"ח), דאוד חדד, הוא בן משפחה ספרדית מרוקנית, שלמד קצת בישיבה ובמיסיון האנגלי, והוא מחזיק חנות־עופות בירושלים העתיקה. אחרי שנתיתם מאביו, עברה המרות הפטריארכלית לאמו התקיפה מסעודה; והיא פסלה את כל הכלות שמצאו חן בעיני הבן, צעיר בעל קומה ויפה־מראה, עד שהסכימה להשיא לו את היתומה השחרחורת ונמוכת־הקומה רחל, ילדה „טובה, נעימה וחיננת" מחברון. חושו האירוטי של דאוד, המפותח כבר, פקפק למן הרגע הראשון בטיב בחירה זו; ומעט מעט נתברר לו, כי הוא שונא את אשתו הצעירה ואינו יכול לשאתה ולהביט בפניה. ומני אז החלה פרשה ארוכה, לעשרות שנים, של יסורי גו ונפש, של מריבות והכאות, של חזרה על נשים זרות בלי תוצאות. בינתים ילדה רחל לדאוד שני בנים, עסקיו גדלו ופרצו ויהי לאיש עשיר ומכובד, אך פצעו הנושן לא נתרפא. מה תתן חמדת העושר, הצלחה בעסקים, לאיש אומלל, שקופחה זכותו הראשונה לאהבה ואושר־משפחה? דאוד חותר לדעת את סוד חייו המקופחים וטוען על יוצר האדם, שנתן בו יצר ראשי לאהבה בלי אפשרות לספקו; אך כל פקחותו ויזמתו המעשית לא עמדו לו למצוא מוצא ממצוקתו. מסיבות שונות השתלשלו ומנעוהו תמיד מהפטר מאשתו השנואה על־ידי גט או מקחת עליה אשה שניה. מתחילה היתה תקיפה עליו ידו של אמו, שחבבה את כלתה הטובה והנכנעה ועמדה למגן לה. אחרי כן נתחוור לדאוד, כי רחל היא בת־מזלו, „רגל מבורכת", שבזכותה נתעשר, והנעשה אין להשיב. כך הוכיחו המקובלים בצירופיהם, המעוננים בקסמיהם, וכן הורה הנסיון המעשי: בכל עת שנסה לפרוק את עולו הפטלי מעל צוארו, באה התמוטטות זמנית בעסקיו, ומיד חזר בו. וכשהגיעו לו ימי העמידה והעושר היציב ולא היה עוד חשש של שנויי־מזל, התנגדו בניו, שנתבגרו בינתים, ביד רמה לכל בגידה גלויה באמם, בפרקם

לגמרי את עול הפטריארכליות האבהית. לאחרונה נפטר מן הבכור, שהלך לאמריקה, והנה באה מלחמת־העולם...

המסקנה הראשונה, שיש להסיק מן הטרגדיה האישית של „אשתו השנואה", היא: המרות הפטריארכלית היתרה של ההורים, השלטת עוד בין אחינו המזרחיים, והאמונה הקדומה במזלות קיפחו את עולמו של סוחר בינוני, איש ישר והגון בערך ולא ריק מתורה ודרך־ארץ, משכל והבנת החיים. התלבטותו הארוכה והמכאיבה של דאוד, המעוררת רחמים והשתתפות, אינה נטולה גם צד של הומור, בהיותו קרבן עוור של פחד־שוא יותר מלוחם תרבותי מנוצח. הוא מפרפר כדג האחוז במצודה מדומה, בעוד שחופש־הפעולה בידו. טרגי לגמרי הוא גורל האשה השנואה והמעונה רחל, שאהבתה לבעלה מתגברת והולכת במדה שתגדל שנאתו אליה. נפש סבילה ותמה זו היתה ראויה בלי ספק לאהבת גומלין, והיתה עלולה למצוא אושר־משפחה בצל ב ן ־ צ י ו ן „הכתבן" והמנגן, השומר לה אמונים, לולא הפריד המקרה ביניהם. החשבון החמרי, החזות החיצונית, ואולי גם האכסוטיות המרוקנית, הכריעו את הכף לצד דאוד. כי הנה יש להדגיש כבר מעתה, שהמומנט האכסוטי, זרות השבט והגזע, משמש כמעט תמיד ככוח־מושך מיוחד בסיבוכי האהבה של בורלא, כאשר נראה להלן, אף על־פי שהמספר אינו מצביע על זה במפורש. גם בחילתו של דאוד באשתו השחרחורת החיננת, הראויה מצד עצמה לאהבה, אולי אינה באה אלא מתוך כמיהתו היתרה לאשכנזיות הבלונדינות וכחולות־העין. יש כאן בלי ספק סמך־מה פיסיולוגי ופסיכולוגי, ואולי גם הד עמום מן הפרוצס ההיסטורי של דור הגאולה והתלכדות השבטים. אם כה ואם כה מעידה תסבוכת „האשה השנואה" על התסיסה התרבותית הראשונה בחיי השדרות הנמוכות של אחינו המזרחיים. בספורים וברומנים הבאים של בורלא תרחיק עוד האהבה לאין שעור ללכת בכיוון ההרס של המוסרות והמוסכמות, אבל גם ברומן ראשון זה מורגשים כבר הפרפורים המוקדמים של המזרח היהודי, המתעורר למגע התחיה ועומד על תביעותיו הטבעיות.

בעל אופי מזרחי לגמרי, לפי המוטיבים והצורה, הוא הספור המוזר, הקדחתני והמלא השתפכות־הנפש, „נפתולי אדם" (ת"א, תרפ"ח). ר ח מ ו ה י ב, בן משפחה ספרדית אמידה ומיוחסת בדמשק, מסובב עם עוזרו בכפרי הסביבה ומוכר לבנות האכרים שמלות ותכשיטים ממרכולתו; ובינתים הוא מצודד את לב היפהפיות שבכפרים בחנו ובחביבותו, בדמיונו ההוזה וצמא תמיד לאהבים וקסמיהם. איש צעיר זה הוא כבר בעל אשה וילדים, אך אינו מוצא כל סיפוק בחיי משפחתו, יחסיו לאשתו הם קרירים והגונים, ושכרון האהבים המקריים מבחוץ הוא תוכן עולמו הנפשי. באירופה היו רואים דון־ז'ואניות נפרצה ולהבה כזו כפיזור־דרכים מתועב, כאירוטומניה; אך במזרח, היודע לתבל את מאווייו בחן הזיה ולעטר אינסטינקטים בקדושה, אין פריצותו המינית של רחמו יוצאת מגדר פיסיולוגיה בריאה ודמית, ולא עוד אלא שהיא גובלת גם בשאר־רוח, בעושר־רגש ובהתעלות נדיבה. רחמו הוא רחב־לב, ישר ותמים, אוהב חכמה ומוסר, אסתיטיקן נלהב ונאצל, גם דתי לפי דרכו. את השפעה האירוטית הבין־נשית הוא רואה כברכת ה': „בים

זה של הנשים, הנערות... הייתי משבח את הבורא... שפתי היו דובבות שבח והודיה לרבון העולם... לבורא הטוב והיפה הזה... הייתי מאמין כי מאהבת האל אותי, כי בפקידה מן השמים יעניקו לי מעינות... מעינות שמחה, חדוה, נחת והנאה" (עמ' ע"א). ומי יודע, כמה ימים ושנים היה רחמו מבלה עוד בטוב ובנעימות, כפרפר זה המרפרף מפרח לפרח, לולא נאחז באהבה רצינית אחת, קבועה ואומללה.

בכפר אמליה נתאהב רחמו באשה מוסלמית בת עשרים שנה, שפיקה, והיא גרושה מבעלה, שבחלה בו, ויושבת בבית אביה בלי יכולת להנשא לאיש אחר מפני נקמת קרובי הבעל. המצב המיוחד וקסמי האשה הצעירה יצרו מהרה בין רחמו ושפיקה יחסים קרובים ועדינים, שארכו בסתר כשנתים ימים. היא הצטיינה „ביפיה, ביחוד בחן פניה, אשר היה כממלא את העולם חדוה ואושר, וגם בדברי פיה אשר לא שמעתי כנועם וכשכל הזה מעולם... ואהבה כפולה אהבתיה: אהבה ורחמים" (עמ' ל'). בת־אכרים ישרה ותמימה זו, שצורפה ועודנה בסבל ובמלחמת־הרגש, התעלתה במוסרה הטבעי. היא נשאה „בקרבה רגשות אנושיים טהורים, יסודות אהבה וחסד, אותם היסודות אשר רק בגללם יש הזכות לבעליהם להקרא — אדם" (עמ' קנ"ג). עם כל סיבוכי המצב משני הצדדים, היו לנאהבים די כוחות נפשיים, כדי להתגבר על כל המכשולים המונחים בדרכם: רחמו ישתחרר ממשפחתו בגט ובפצויי־ממון, שפיקה נכונה להתגייר ואף לדור כאחות עם אשתו הראשונה, והם ירחיקו נדוד לארץ אחרת ויחיו שם בטוב ובגלוי, בלי כל מעצור ושטן. אך הענין מסוכן יותר מדי. לאחרונה נתגלה טפח מסוד האהבה האסורה והפטלית, וקרובי בעלה הראשון של שפיקה פגעו ברחמו, בהיותו בדרך, ועוורו את שתי עיניו... שפיקה יצאה מדעתה מרוב יגון וצער צורב, ורחמו, המת־החי בשנות העשרים, התהפך במחשכיו במצוקי־שאול, קלל את העולם ויוצרו מתוך זעם תוסס והטחת־דברים כלפי מעלה ומטה, והיה לאיוב במהדורה גלנטית מיוחדה. השנוי הפתאומי הנורא, שהאפיל על רחמו את העולם המלא כל־כך זיו ויופי וחמודות, זעזע את נפשו עד היסוד והעלה ממעמקיה כל כוחות ההכרה והמרד. הוא מתקומם למציאות האכזריה והבלתי־צודקת ועושה דין לעצמו. ומבלי יכולת לשנות את גורלו, הוא משנה, לפחות, את ערכיו הפנימיים ואת יחסו למוסר האנושי, שעוות את דינו. „לא אדע מעתה אסור ומותר, חוקים ותורות... אני אהיה אדון חיי" (עמ' קס"ג). רחמו, הכבול במחשכיו, מוצא נחמה ומנוחה בחופש הרוח, פיצוי נעלה לאבדותיו החמריות. „המקרה אשר גזל הכל ממני ואשר הכניעני כליל — הוא עצמו שחררני מכל... דרור מאל ומאדם! מאז טוב לי... הונח לי" (עמ' ק"ע).

הגבר הנשוי, המשולל קורת־רוח במשפחתו והפורש מצודתו כלפי חוץ, מצא כאן נשוא לאהבתו: אשה מעם זר, אכסוטית בקסמיה, בצערה ובמוסרה הטבעי. ורחמו צועד צעד נוסף אחרי דאוד, הוא נכון לעשות מעשה מהפכני: להתיר קשרי משפחתו, לוותר על נימוסים ומסורות וללכת אחרי אהובתו. הוא משאיר בידו רק דת־אבות, המשלימה בנקל עם היצרים הטבעיים אצל האדם המזרחי. אך הנה בא האסון וקרע קרע עמוק גם באמונתו. המרי, שאינו עוד אלא אמונה נלחמת בעצמה, מביא לידי מנוחת־היאוש האחרונה מתוך ביטול־היש וחופש אפסי. פילוסופיה

פסיבית, עם גוון בודיסטי, הזרה לאיש המערב; אך אָטפה סופית לאיש המזרח, המחפש את דרכו והוא נטול־יכולת לחשל לעצמו גורל פוזיטיבי.

עם כל התכונה המזרחית העמוקה של „נפתולי אדם", יש כאן תסיסה עצומה, מתפרצת וקוראת להתחדשות. בתנאים אחרים של השתדכות היה צעיר רגיש ואירוטי כרחמו נושא לו אשה מתוך קשרי אהבה והיה מבלה את ימיו בשלוה ובנחת. מכאן מחאת פריצותו כלפי חוץ, מכאן גם כל מרירות טענותיו על גורלו המעציב. גם המפנה הנואש האחרון כלפי הביטול הציני והחופש האנרכי, ולא כלפי הנחמה של האמונה, הוא סימפטומתי. החיים נוצחו, אבל לא נכנעו...

ב

אחרי התאורים החדגוניים פחות או יותר, שנתן לנו בורלא מאהבת הגבר החדש, המתלבט במסגרת הצרה והמעוקלה של המשפחה הפטריארכלית — הוא יוצא לדרך המגוונה והרחבה של אהבת ה א ש ה המזרחית החדשה, המתפרצת מכבליה הכפולים אל המרחב רב־הכיוונים. האשה הנהפכת מנפעלת לפועלת היא יותר רדיקלית, מאין מסורת אקטיבית מלאחריה, והיא פורצת גדרים באופן יסודי, ורצה כקטר משולח בלי בלם על פרשת פסים. נצחונותיה־כשלונותיה מרובים, אבל גם הישגיה מרובים, לפחות כנסיונות־הכנה לתרבות חדשה.

הספור הראשון מסוג זה, „המרננת" (ת"א, תר"ץ), הוא פרי מזרחי משונה בטעמו ובצורתו. ב ד י ע ה ז כ א י, נכדת חכם בדמשק ורבת חן ושכל טוב, בחרה בדרך הפרוצה של ה מ ר נ נ ת, או „דְמִי־מוֹנְדֵין" בנוסח בני־קדם. היא יצאה מנוסחי־החיים הנושנים אל ההפקר ונתיבה נכוֹן לפניה. אין בעולמה לא מן המלחמות הפנימיות של „תאיס", ולא מן הטרגיקה העמוקה של „הגברת בעלת הקַמֵיליות". באופן בלתי־מובן לאנשי המערב, לא נשברה כלל השלמות הנפשית של בדיעה. היא עושה טוב וחסד, היא יראת שמים, ומה שתמוה ביותר — היא חיה חיי סדר ובינה, שלוה ורווחה, של קיום שקול בהחלט. ולא עוד אלא שהיא רואה את „אומנותה" כפולחן חשוב ואסתיטי, מעין הפולחן הקדום של עשתורת. „אתם (הגברים) תביטו על קרבתכם לאשה כעל כעור, חרפה וחטא... אך אני, אחא, אחשוב את יחסי לגבר כפועל טהור, אלהי... אשר יופי בו... והוד בו... ותכלית כל החיים בו... יכולה אני להיות אהובה לכמה גברים ולא אראה בזאת כל דופי וכל מגרעת" (עמ' 178). „עובדת אני את האלהים ואת האהבה" (עמ' 217). תפיסת־החיים של בדיעה קלה וחביבה: הכל נברא לששון ולעונג. אין התחכמות ואין חיטוטים. ובתוך אוירה נוחה זו היא מתנועעת בריאה בגוף ובנפש, עד כדי אהבה נאמנה ליחיד נבחר, עד כדי מעשי־גבורה לשם אהבתה. כשחדל בחיר־לבה הבא בשנים, הערבי חג' ר ש י ד, למצוא בה סיפוק, היא נותנת בחיקו אהובה חדשה; וכשנתפס מאהבה זה למלכות בין מנהיגי המרד הערבי בשנות המלחמה, היא מצילה את חייו ברב עצה ותושיה ובחרף־נפש מיד כמל־פחה. היתכן נתיב כל־כך חלקלק ויציב, יפה ונאצל, על פי תהום? הרי זו אסיה החורגת, בטרם שנתה את טעמה! לדרך נפתלה, מלאה חתחתים וסיבוכים, יצאה מורדת אחרת בחיים המסורתיים,

רוזה רודוביץ, גבורת הרומן בן ארבעת החלקים „בת ציון" (ת"א, תר"ץ). היא היתה נכדת הד"ר האשכנזי משה רודוביץ והרב הספרדי יוסף טולידאנו, שני אישים בולטים על רקע ירושלים מלפני המלחמה, בת תערובת שני גזעים, שלא עלתה יפה בהרכבה ועלתה יפה בפריה. אביה נפתלי, בן הרופא האשכנזי, היה איש נקלה וריק, מרדף הנאות זולות וחיקויים ליבנטיניים; וימרר את חיי אמה החסודה, מעוטת־החן והחולנית, דונה, בתו של הרב הספרדי. בחוג משפחה עלובה זו, הנטולה יסוד האהבה והמלאה שברי מנהגים ואמונות, ניגודים תרבותיים וגזעיים, מדנים ויגונות, גדלה פרא כציץ נאה וברוך־אונים הבת החמודה ורבת־הכשרונות רוזה. היא חונכה בביה"ס של המיסיון הצרפתי וניזונה מקריאת־בוסר מוקדמה בספרות־העולם; ובנפול הערכים והסייגים הישנים של עולמה הפרוץ, יצאה לתעות בתוהו לא־דרך. מילדותה הצטיינה במזג לוהט ואירוטי, תשוקותיה המיניות הקדימו להבשיל בשפע ובסערה, ובדמיונה העז ויפיה הקוסם היתה כאניה פרושת־כנף בלי הגה.

מעיניה של רוזה נתרכזו בהשקפתה החפשית על האהבה, העומדת ברום עולמה כסגולה היקרה ביותר, החסרה בחוג סביבתה. „התכלית האחת בעולם הזה היא — האהבה. והאהבה בעולם בעלי־החיים היא גדולה, חפשיה בלי גבול, בלי מעצור, בלי חשבון (ואולי מפני זה טוב לחיה מן האדם...). אך האהבה בחיי בני־האדם היא כבולה, כלואה במאסר, במחנק — בכמה וכמה דברי טפל, בכמה מנהגים, משפטים קדומים, משונים" (ס"ב, עמ' 45). „אפשר שהאהבה הגדולה והחפשיה היתה שופעת מקסמיה ומסגולותיה הטמירים — מי יודע איך ובאיזה נתיב, אבל ברור שהיתה שופעת — והיתה אוצלת מפלאותיה על כל תכונות האדם לעשותו טוב יותר, עדין יותר, יפה יותר" (שם, עמ' 47). האהבה החפשית, שנסיונותיה בחיים ובספרות לא הצליחו ביותר במערב הפכח והספקני, מדובבת עוד בהזית־הערצה את המזרח המתעורר מערפלי קטרתו, כאשר שמענו מפי רחמו ובדיעה; והאשכנזית הראשונה, שנתפסה לפולחן אירוטי זה, נועדה להיות לא לכוהנת שלו אלא לקרבנו. בלי היסוסים יתרים עזבה רוזה משפחה ועם, דת ומסורות־חיים, והלכה אחרי מאהבה הראשון, המוסלמי הצעיר והעשיר תופיק אל עאדלי, שנקשר בכל חום נפשו אל ההרכבה הנפלאה של המזרח והמערב: „גרויי הזרות, קסמי מרחק, גלויי המסתורין שבנפשה — אלה משכוה אחריו" (שם, עמ' 104). האהבה, הרווחה השקטה והיחס ההגון מצד המשפחה האפנדית הרדימוה לזמן־מה תחת הרעלה ונתנו לה בן; אך בת־מערב תוססת, מחפשת ועשירת־אימפולסים כרוזה אולי לא היתה מוכשרה גם לחיי משפחה יותר נורמליים מאלה. כאשר גבר הדופק של בנין המולדת וגברה ההתנגדות בין הערבים והיהודים, חזר ונתעורר בה הזיק הלאומי, ואחרי כמה אכזבות ויסורי־הנפש ניתקה את מוסרותיה ומצאה לה מקלט וגאולה בחיי הקבוצה החדשה.

היריעה רחבה כאן יותר מבכל רומניו של בורלא, והאהבה עוברת, שלא בטובתה, בכל דרגות התכנית: התפרצות ואנרכיה, כשלון והצלה בדרך ההתחדשות התרבותית והלאומית. לכאורה נדמה, כי נטה כאן המספר ממנהגו ונתן בפעם ראשונה לאהבה תפקיד צדדי, תרבותי־לאומי, אפוסטולי, של מחזירה למוטב.

אולם אחר העיון נווכח, כי בורלא נשאר נאמן גם כאן לשיטתו. אהבתה של רוזה לא חדלה מהיות פיסיולוגית, טוענת והוזה לעצמה ועושה שגיאות לעצמה; ורק כאשר שקטה; אהבה זו וניטל כוחה, כאשר פג קיטורה של רוזה, נפקחו עיניה לראות, מה שאפשר היה לראות גם קודם במדה מוקטנת, את הסביבה המתחדשת בבנין הלאומי ונותנת ענין חדש וחי לדור הצעיר. האהבה של „בת ציון" אינה אפוא נבדלת מזו של הרומנים הקודמים: פורצת גדרים, גששנית ומרדנית, תובעת זכויותיהם של החיים הטבעיים המקופחים, ומבחינה תרבותית רק מכשירה עוררת ומפַנה דרך. והמעשה החיובי האחרון, הבריחה אל הקבוצה, איננו תולדה ישרה של ההשתלשלות, אלא צעד חדש וספונטני של הצלה ותקומה אחרי החרבן.

שונה לגמרי הדיקורציה ושונים התנאים ודרכי האהבה ברומן „נעמה" („מצפה", ת"א, תרצ"ד). מימי המעבר והחתירות הראשונות של גבורי המספר אל המרחב וההתחדשות כבר עברו כט"ו שנים, והוא עומד עתה לפני רקע מוצק ומפותח של חיים חדשים במושבה עברית, חיי־עמל בריאים, פורים וחפשיים מלחץ פטריארכלי ומסורתי. התימניה נעמה, עוזרת בבית פרטי, היא רבת חן ושכל טוב, מחוננה באותה האצילות המיוחדה, שהיא אולי „תמציתה של דמות ישראלית מקורית, עתיקה, שנשתמרה בין הררי תימן". כל בחורי המושבה הוגים לה אהבה וכבוד, אך נעמה יודעת את ערכה ובוררת לה דרכה בשיקול דעת ורגש. מתחילה נמשכה בכל לבה אחרי הפועל האשכנזי יוסיפון, צעיר בעל הכרה ודעות מרכסיסטיות, והושפעה ביותר מתורתו; אך בטרם גמלה האהבה מצד הבחור, קם ועזב את המושבה. „בכורי־האהבה יעלו קרבן לפני האלים, אשר לא יאבו ולא יוכלו הביט באושר מלא אשר לאדם" (עמ' 46). ואז באה „פסולת־האהבה", האהבה השניה, המחושבה והמפוקפקה, שגם היא טובה מאפס. נעמה יודעת, כי „נשואין בלי אהבה — הם בנין נפסד, שקר ורעה"; ובהתפזר משא־נפשה הראשון, כרוב האהבות הראשונות, היא יוצאת לנסיונות של אהבה מורכבה מבחוץ עם איזו תוספת מוסרית־רוחנית. מפי עלמה נבונה ושקולה זו שומעים אנו ראשונה את האמת המבוגרה, בצורה סתמית ומעורפלת, כי האהבה התמימה והטהורה איננה עוד הכל, אלא דרגה ראשונה והתעלות האדם. „רמז לסוד „הסיבה הראשונה" צפון באהבה, בסוד היצירה, ביצירת החיים... כוסף החיים שבנו הוא הוא ניצוץ האלהות שבנו, אלא שלחיים אלה דרוש תוכן־חיים. ותוכן־החיים יכול להיות רק העלאת החיים... ברי שבהתעלות האדם לפסגת החיים הטהורים ביפים, האנושיים בטהרתם — אז מאחרי האופק הלזה יתחיל האדם להשקיף אל סתרי החיים ורזי ההוויה בעינים אחרות — ועיניו תגלינה ודאי חדשות ונצורות" (עמ' 2—221). תוכן החיים ושיפורם אינם כאן באהבה גופה, באירוטיקה מוגברה ושטופה, כפי הזיות האהבה החפשית של רוזה רודוביץ — אלא מחוץ לאהבה ולמעלה הימנה. סוד־החיים מעורר רק לפעולה רוחנית, מוסרית ואסתיטית עליונה.

נעמה חפשה מתחילת דרכה שתי אלה יחד, גם אהבה וגם מטרה אנושית עליונה; וכאשר נכזבה תוחלתה מיוסיפון, הושטו אליה ידי אהבה וסיכויי־עתיד

משני צדדים. האכר האשכנזי מיכאל, צעיר בעל תוכן ושאיפות סוציאליסטיות, נקשר בנעמה קשר פנימי של קיימא עוד מספסל בית־הספר; וכאשר ירש סכום הגון מדודו באמריקה, אמר לעשות בהונו תיקונים חברתיים חשובים, אם תאות נעמה להיות לחברתו בחיים. והנה קם לו מתחרה מסוכן, הבחור התימני הנאה ורב־המרץ יוחנן, יתום עזוב, שרכש לו השכלה ודרך־ארץ בחריצותו ועלה למעלת פקיד בהסתדרות האכרים. הבטחותיו של זה היו סתמיות, אך הוא תקף בכל כוח העלומים, במרץ של „איש עשוי מעצמו", והצלחתו עצמה היתה למעשה מוסרי רב. חיי שני האוהבים היו תלויים בנעמה, לבה נע בין שני מגניטים מושכים ושופעים חום, עד שנדמה לה לפעמים, כי היא אוהבת את שניהם יחד והוויתה מפולגת ביניהם. לאחרונה נישאה ליוחנן, נטול־ההון, מרחמים ובלי פרספקטיבה עליונה, וממילא בלי תת לו את כל לבה. יוחנן הרגיש, כנראה, בדבר, ואמר לתת לאשתו האהובה חיי־עושר, ששלל ממנה עם אהבת מיכאל. הוא מעל בכספי משרתו, נידון למאסר ומת בעלומיו; ואחרי כמה טלטולים, יסורי־עוני והרפתקאות, שהגיעו לאלמנה הצעירה ושני ילדיה, מצאה סוף סוף אהבה ומנוחה בצל מיכאל, שלא יכול לסדר את חייו בלעדיה. ככה ניתן לאהבה תיקון אחרון גם מצד ליכוד הגזעים וגם מצד השאיפות הרוחניות.

אחרי כל הנפתולים המזרחיים ולבטי־המעבר, יצאה אפוא האהבה בספורי בורלא לדרך־המלך של המשיכה הטבעית, הבחירה החפשית והשקולה, בצירוף אותה המדה של „סובלימציה", או העלאה מינית, המצויה ברומני־המערב המשובחים. ה„מערב־יזציה", שהכניסה בנפשה של „בת־ציון" כל־כך בלבול ואנרכיה ושיבשה את דרכה של רוזה רודוביץ, המורכבה משני גזעים — שקטה ונצטללה לגמרי ב„נעמה", והגיעה לפירושה הנכון דווקא בתימניה הנבונה. הפרוגרס התרבותי גלוי ובולט בהשתלשלות אירוטית זו, אף על־פי שבורלא אינו נוטה להעמיס על האהבה שום „תעודות" של תעמולה ושימוש בקודש. האהבה עולה דרגות דרגות מן האינסטינקט ופתוס־החושים אל ההכרה הנאורה והנאצלה. המספר הטבעי וגלוי־העינים יוצא, כמובן, מאליו בעקבות האירופאיזציה המתקדמת של ליכוד ישובנו בארץ, אף כי נדמה לנו לפעמים, שצעדיו נעשים פחות בטוחים במדה שהוא מתרחק מן המקוריות המזרחית, „מכורתו" הראשונה. האמן נעוץ, כידוע, בשרשו. אחרי ההפלגה אל המערב בדרך של ט"ו שנות יצירה, מסוגלה עוד האהבה של בורלא לעשות לעתים גם „דיבֶרסיות" של ביקורים בגיטו הספרדי, המולדתי והחביב, שבירושלים העתיקה. רקמה עדינה של אצילות דתית והקרבה עצמית מעולם ישן זה הביא לנו הספור האחרון של בורלא „בקדושה או אהבה" („מצפה", ת"א, תרצ"ה), המתאר ענוּת־נפש של אשת צדיק, הנותנת בחיק בעלה האהוב אשה שניה, נאה וצעירה הימנה, לשם לידת בנים, והיא אכולה קנאה ונחיתות מינית. הפיסיולוגיה מדברת גם ב„אכספרימנט" אישי זה בקול רם ודואב, אך מלחמותיה כלפי חוץ כבר תמו. חיי החופש והבחירה הטבעית כבר ניצחו את הגיטו המזרחי עצמו...

רשימות

מתקופה לתקופה

ושוב אנו עומדים באמצע: באמצע האנדרלמוסיה אשר בחוץ, בתוך המבוכה אשר בפנים. על ספה של שנת תרצ״ו עומד העולם כולו חרד לבאות, חרד ומיצר על הבנין שנבנה בוורסייל עם תום המלחמה העולמית. בנין זה, שאמרו למצוא בו מגן ומחסה למשך של עשרות שנים (הוגי הדעות והרואים מרחוק שבאומות העולם), שלום עולם (ההמונות התמימים שבכל הארצות), יסודותיו הולכים ומתערערים לעינינו ועקרוניו הרוחניים הולכים ונפסלים זה אחר זה. סדר־העולם, שנקבע לדורות, לא היה כחו יפה אף לדור אחד. והיהדות, ששחרורה האזרחי־אנושי נסתיים עם חוזה־שלום זה, עומדת שוב בעולם חרדה ותוהה: על עצמה, על עברה, הווה ועתידה. אכן אף זו היא אחת הסתירות, שנתברכה בה ההשתלשלות ההיסטורית: יום שנסתיים בו המהלך הארוך, רב הכשלונות, התקוה, היאוש, של שחרורו האזרחי־האנושי של ישראל אף בארצות הנחשלות ביותר (פינלנדיה, רומניה, רוסיה העצומה), יום שהותרו הכבלים האחרונים, שכבלו את ידיו של היהודי הגרמני, יום שנפתח בו פתח לזכויות לאומיות למיעוטים היהודים (פולין, ליטא, רומניה ועוד), הוא גם תחילתו של ערעור הזכויות האלה. עם שניתן לו לישראל כ ל רצונו בתחומי המדינות הקיימות, בתחומי הפיזור היהודי העולמי — נפרץ פרץ ראשון של ביטול ועקירה, ביטול העקרון הרוחני ועקירת הזכויות האנושיות והאזרחיות של העם. שעה זו, שישראל על כל זרמיו ומפלגותיו שקוע היה כביכול בבנין ביתו האזרחי והלאומי, לא הרגיש כלל, שכוחות איתנים, הפורצים ממעמקי ההויה החיונית של העמים, חותרים ומערערים את היסודות האלה במעמקים, ולא יעברו ימים מרובים ובקיעים יֵרָאוּ בו בבנין, בקיעים שאינם עשויים להתקן בקרוב אלא עלולים להתרחב...

באמצע שמינו עומדת הטרגדיה של יהדות גרמניה. במשך שלש שנים רצופות לא פסק הגורל ההיסטורי האיום מלהוריד על ראש יהדות זו את מכותיו האכזריות, הורד והצלף, הורד ומחוץ, ועל ספה של שנת תרצ״ו הוגשה מתנה לכנסת ישראל בנירנברג העיר — שלילתן הגמורה, החוקית, של זכויות ישראל בגרמניה. כל הפגיעות בגוף, בממון ובנפש, שנפגעו בני ישראל בגרמניה עד היום, הן בבחינת מורים כן למעשה ולא להלכה, בחינת הוראת שעה, שעת חירום ושכרון הנצחון. פגיעות ראשונות — פרי אנדרלמוסיה, לקוי המאורות השכליים, טשטוש החושים לשעה קלה, ועתידות הן להרפא. מה שאין כן פגיעה אחרונה, הפגיעה שבחוקה הכללית. מאה שנים ויותר מכן נלחמה

היהדות בכל כוחותיה החיוניים והרוחניים על זכויות אלה, כל לשד שכלה וכל עושר נסיונה ההיסטורי הונחו על כף המאזנים של ההיסטוריה, המעלה עמים וקבוצים ומורידתם, והמלחמה הוכתרה בנצחון גמור — נשתוו היהודים בזכויותיהם לעמי הארץ: לנשימת אויר, לשתוף בחיים המדיניים (בחיים החברתיים לא הגיעה המלחמה לסיומה), לקליטת השכלה, לקנין תרבות, להנאת יופי. פורענות זו, שנתחוללה על ראש היהדות הגרמנית, אינה חוליה אחת בשרשרת הפורענות המתגוללות על ראשי ישראל בכל הארצות ובכל הדורות: שונה היא מצד המכה ומצד המוכה. ולפיכך טועים הם אחינו התמימים אשר בגלות תימן, אפגניסטן, בוכרה, הטוענים, שדמם של אחינו אשר בגרמניה סומק טפי מדמם הם, הנשפך בארצות ההן שעה שעה, יום יום. פורעניותיהם הם פורעניות עתיקות הן, שנתרגלה בהן התולדה הישראלית, מעשי יום יום של הגלות היהודית, השפלות היהודית, הדכאון היהודי, ואילו הפורענות החדשה של יהודי גרמניה פורענותה של הויה אחרת, של מערכה אחרת, של ראיה אחרת בעולם ובמעמדו של ישראל בעולם זה. העולם האירופאי על מדינותיו, השכלתו, תרבותו, תרבות החול ושחרור מכבלי ימי הבינים, כרת ברית חדשה עם ישראל: ישראל שמר על כל תנאי הברית ביושר־לב מופלא, באומץ־נפש מפליא, והצד השני קרע את שטר החוזה לאלפי קרעים. אמנם לא כל עמי המערב, אבל עם אחד מן המערב, עם גדול בתרבות, בהשכלה, בנימוסין, בכוחות חיוניים, עמד ודרס ברגל משתוללת את השטר הזה ועשהו לאבק פורח. לא נדון יהדות זו שבגרמניה לפי אמתנו, לפי מדתנו. היהדות הלאומית ההיסטורית חשבון אחר לה ולדהורותינו. ואילו יהדות זו של גרמניה עשתה את המוטל עליה מטעם הגורמים הממשיים והרוחניים: היא שמשה תרבות זו ומדינה זו לפי כל כוחותיה, לפי כל כוחותיה, ויותר מכוחותיה. יבוא יום וההיסטוריון הישראלי, או אפשר היסטוריון ישר־לב מאומות העולם, יכתוב את תולדות הברית הזאת, שכרתה היהדות של מערב אירופה עם העמים השליטים, עם התרבות השלטת, עם המדע השליט, ואז תתגלה פרשה מופלאה של אמונים, של החזקת טובה של מיעוט זה כלפי הרוב, כלפי מדינתו, תרבותו, השכלתו. האמנסיפציה היהודית היתה לאם שאיפותיה של היהדות העשירה בנכסים, נכסי חומר וקניני הרוח, היא שירת־הערש של התינוק היהודי, הוא החלום של הדור הצעיר, היא הנאת הטביעה, הנאת הרכישה בעמל, ביסורים אין קץ, במיטב הרגשותיו וחויותיו של הזקן מישראל במשך דורות אחדים. בוא וראה, שכל הזרמים הישראליים נשבעו לה לזו שבועת־אמונים, ואף החולמים את חלום התחיה הישראלית בארץ אבות לא וותרו עליה אף וותור כל־שהוא. הגיעו הדברים לידי כך, שראו בה בתחיה הישראלית הגמורה מעין סיום, מעין שיא של אמנסיפציה זו. ולפיכך אין מן המתמיה ביותר, שפורענות זו הכתה כרעם כל בית ישראל, שכן פגעה בכל ישראל הנלחם על קיומו בעולם, על מעמדו במדינה, בחברה האנושית. המכה פרש מכל הדרכים ההיסטוריות, שבהן התהלכו צוררי ישראל מימות עולם: להוציא את ישראל מיחודו, מעצמותו, להעבירו על דתו, על מנהגי חייו, על תולדתו, על תקוות עתידו. בועט הוא בכל מהותו של ישראל, פוגע הוא בפנים־פנימו של האדם היהודי — באנושיותו: אמונו של ישראל — כחש; תורתו — ארס; תרבותו — רעל; דמו — סם ממית ומכלה. והמוכה —

נתרוקן עליו עולמו: עולם שרקם אותו ממיטב רגשותיו, מבחיר חלומותיו, ממיצו הנאה ביותר של שכלו ומוחו.

ומבחינה היסטורית: במשך מאת השנים האחרונות עמדה היהדות במזל ההתרחבות וההתפשטות, לא רק בתחומים הגיאוגרפיים, אלא אף בכל שאר התחומים של ההתעסקות והעשיה האנושית בעולם. קבוצים אנושיים גדולים נבנו ונוסדו בארצות חדשות, נבנו ובנו, חדרו לכל מפעלי האדם וחוללו מפעלים חדשים: בעולם החומר ובעולם הרוח. התרחבות והתפשטות זו גררה אחריה התרחבות והתפשטות של זכויות ישראל, זכויותיהם האנושיות־האזרחיות שבכל העולם. עכשו אנו נכנסים לתקופה של צמצום, של דחיקה, של התכווצות האפשרויות של המלחמה על החיים וקניניהם, ולא בגרמניה בלבד, אלא כמעט בכל שאר הארצות, ששם יהודים נחתים בקבוצים קטנים או בישובים גדולים, רבי הכמות ורבי ההישגים התרבותיים. ההתרחבות הכניסה שמחה, הרהיבה, דרבנה את הכשרונות, חישלה את הרצונות, ואילו ההצטמצמות מדכאה, משרה מרה שחורה, מתישה את כוחות המלחמה על הקיום. ובשעה זו גופה, שאחרים פתחו בהתקפה, בהתרחבות, פשטו לגזול את מיטב קנינגו, את הכרת האדם. ההתפשטות וההתרחבות של פולין המדינה, שאינה יכולה תמיד לבוא על חשבון המדינות השכנות, בדין שתפגע בשכן היהודי, החלש והמדוכא, וכן המיצר הכלכלי, שנתון בו רוב האומות בימינו, מיצר ביחוד לישראל. היהדות הפולנית נדחקת ונטחנת בטחנה הכלכלית הקשה של פולין המדינה; ומכיוון ששדהד המלחמה העיקרי של הפולנים ביהדות וביהודים הוא השדה הכלכלי, לא יפלא הדבר, שהחלשים הולכים ונדחקים, הולכים ונטחנים ברשות זו. השטחים החברתיים והמדיניים בעיקר לא נפגעו בפולין, שכן אינם במציאות ביהדות פולין: הנסיון התרבותי להטמע נמשך והולך, אולם נסיון של טמיעה תרבותית, שאין מזיגה חברתית ומדינית כרוכה עמה, כגון זו של פולין, בדין שתהיה טמיעת־סרק. ההתנגשות בין רוח ישראל (רוח בני ישראל) ובין רוח פולין אינה אקטואלית ולפיכך אינה מורגשת. במקום שיד ישראל היתה תקיפה במקצת, ברשות החיים הכלכליים, שם מורגש הלחץ בכח רב, ואף שלא נתלבש בצורה של לחץ גס, מלחמתי, מביש. הפרובלימה בפולין המדינה לא בגרה ולא בשלה כל צרכה בכל אותן הרשויות, שהחריפה בה בגרמניה, ולפיכך תמוהים במקצת דברי הדרשנים על ההבדל שבין מדינת פולין ובין שאר מדינות בנוגע למצב ישראל שם.

אולם אף שם, בפולין ובכל שאר הארצות של מזרח אירופה, הולכות זכויות ישראל ומקופחות ומקוצצות: מתוך רפיון פנימי ומתוך לחץ חדש של התקפת העמים על ישראל. הרפיון הפנימי פוגע בעיקר באותה רשות־ההישג שלאחר המלחמה העולמית: בזכויות הלאומיות־האבטונומיות של ישראל. זכויות אלה, שלא נהנו מהן בני ישראל אלא במעט, עתידות היו להקצץ על־ידי העמים השליטים עם כשלונו של חוזה וורסייל. אולם קדם לקצצה זו הכשלון הפנימי הישראלי. על האמנסיפציה האזרחית הישראלית נלחמה היהדות, כל אדם מישראל, בכל ארץ ובכל מדינה, משום שהיהדות ראתה בה פתרון לשאלת היהודים, לשאלת הגלות. ראתה בדעת, הרגישה שלא מדעת. ואילו הזכויות הלאומיות היו ענין למדרש של אנשי מפלגה, של דרשנים לאומיים, של עסקנים צבוריים. האמנסיפציה היתה משא־נפשו של העם על כל אישיו הנפרדים

(לא של האומה על יחודה ההיסטורי), ואילו הזכויות של מיעוטים לא היו אלא עניין לתיאורטיקנים, למחקרי־עולם של תיאוריות שאולות מן החוץ. העם על המוני אישיו הנפרדים הלך בדרכיו לפי רוח הזמן החדש: טמיעה של תרבות, של דרכי חיים, טמיעה בלשון. לפיכך הפגיעה בזכויותיהם האנושיות האזרחיות של יהדות אשכנז זעזעה את עדת ישראל ת"ק פרסה על ת"ק פרסה, ושלילת הזכויות הלאומיות של אבטונומיה לאומית לא זעזעה אלא את ראשי המפלגות בישראל ואת העתונות היהודית, המתפרנסת פרנסה רוחנית על צרכים ומקורות שאינם צרכים ואינם מקורות. בכה יבכה העם למשפחותיו על האפשרות, שנגזלה ממנו להתערב בלשון ובתרבות של העם הסובב ומקיף אותו והשליט עליו, ואף דמעה אחת לא יזיל על הזכויות הלאומיות כביכול, שיקצצו בהן. ההתאזרחות בלשון, באדמה, בכל ענפי החיים, בכל רשויות התרבות — נשמת נשמתה של היהדות בזמן החדש. הזכויות של מיעוט לאומי — נובעות מפנה החויה שבנפש. ואף המצע הרוחני, הלשוני, התרבותי של השאיפות האלה — לא הכה מעולם שרשים עמוקים בנפש הישראלית. ולפיכך לא היה צורך בבשיל ובכילפות של אחרים: העם היהודי פרש מן הזכויות האלה לפני שהפרישו אותו אחרים. הוא התחיל להתבצר באותה רשות יחידה, עצמית, היסטורית, שטפח אותה כל הימים: בשעת חדוה ובשעת צער, בשעת אסון ובשעת הרוחה — ברשות הדת. מן הקהלות העבריות הלאומיות, האבטונומיות, כמעט לא נשאר זכר, והקהלה הדתית נטלה את מקומה, כלומר, היתה מה שהיתה בכל הדורות המרובים לצמצום, לחיי גיטו, לחיי תרבות מסורסים לפי כל טבעם. ועם עליתה של זו והתעודדותה עלה גם נושאה, נשא הגלה — היהדות השמרנית. היא מרגישה את עצמה זכאית זכות פנימית לעמוד בראש הצרכים האלה וספוקם. עמל דורות חילוניים, שואפים לצאת מן המסגרת המצומצמת, שנתחמה על־ידי התנאים הממשיים ההיסטוריים, עלה בתוהו: תכני חייו ותרבותו לא סיפקו את הנפש, צורותיו לא הרהיבו ולא משכו את הלב. — ולא להערכה נאמרו הדברים — עדיין לא הגיעה שעת הערכה לכל המאמץ והעמל, שהושקעו על־ידי הדורות החילוניים בעיצוב חייה הלאומיים של כנסת ישראל בארצות הפזור, אלא להעמיד את הדברים על היותם האמתית. לא באה הריאקציה הישראלית, כפי שמכנים אותה לוחמי החילוניות בישראל, אלא כפרי רפיונה, רפיון־פנים וכשלון־פנים, של השאיפות הישראליות החילוניות. ועדת ישראל פורשת לגיטו רוחני בשאלות חייה היא עוד לפני שאחרים, השליטים, יפרישו לה גיטו כלכלי, אזרחי וחברתי. בתחומו של הסידור הפנימי והחיצוני של חיי ישראל בגולה עומדים אנו בתחילת מהפכה עצומה, שתגרור אחריה לא רק חילוף־משמרות של אישים וחוגים, אלא גם חילוף־משמרות רוחני, פנימי, והמשמרת החדשה תראה את הוה ישראל וביחוד את עבר ישראל ראיה אחרת. אמנם לא יהיה בה משום שנוי־ערכים גמור לגבי כלל כל ההויה הישראלית, אבל היסט־ערכים לגבי הראיה החדשה שלנו, שטפחנו ורבינו אותה, יהיה מה שיהיה. וזו היא התורה היחידה, העולה לנו מתוך למוד והתבוננות בשטחי חיינו המרובים בכל הארצות, שהיהודים יושבים בהן בהמון. תש כוחה של היהדות החילונית לברוא לעצמה מסכת־חיים וסגנון־חיים משלה בגולה, ובאה היהדות המתימרת להיות היהדות ההיסטורית ומשתדלת להכנס לתוך החומות, שמגיניהן עזבו אותן לאט לאט.

בעית היהדות הגרמנית הפכה והיתה בעית היהדות העולמית של דורות השחרור האזרחי והמדיני כולה. מכאן זו ההתענינות הרבה, זה הכאב הקשה, מכאן זו ההתנדבות הגדולה של חלקי היהדות האמנסיפטורית בגורלה של יהדות גרמניה, מכאן המעין העז של התלהבות יהודית שבטית, נזעית, מכאן הרחמים הרבים, מכאן גם הנסיון לכנס את כל היהדות תחת כפת קונגרס יהודי כללי, שרבו מצדדיו בשנים האחרונות. לא קונגרס של העפלה, של חתירה לפתרונות חדשים, אלא נסיון להתחזק במצודות השויון שלא נכבשו עדיין על־ידי האויב. והואיל והשויון שניתן בשעתו, שנקנה בשעתו, לא בא בבת אחת אלא לאט לאט ובמדינות שונות, כל אחת לפי דרכה, דרך התפתחותה החיצונית והפנימית, אף המלחמה על קיומו והחזקתו כך. עצם השויון הוציא בשעתו קיומו של כלל ישראל, של אומה ישראלית, ואף המלחמה על שויון זה אינה יכולה, לדעת רבים מותיקיה, להחזיק בדרכים אחרות. שאם אין אתה אומר כן, נמצא סוף המלחמה סותר את ראשיתה. מכאן ההתנגדות הטמירה של שועי ישראל שבמערב לכנוס כללי כזה. אפשר שבשעת סכנה רבה יבואו לכלל הסכם ארעי, אבל לידי יצירת אורגנים משותפים, אחידים של כל חלקי ישראל לשם מלחמה על מעמדם באירופה ובאמריקה לא יבואו בשנים הסמוכות. ורעיון הקונגרס היהודי הכללי — ישאר נחלתם של יהודי המזרח ויהודי אמריקה ואירופה, שלא נתפסו עדיין לחרדה ההיסטורית על אבדן אחת העמדות החזקות ביותר, שנקנו לה ליהדות החדשה. והנושא השני — ארגון הכוחות הפנימיים של היהדות בעצוב חייה בפנים, השמירה על קניני ישראל והדאגה ליצירת נכסים וקנינים חדשים — על אחת כמה וכמה שאין בידו לאחד את היהדות העולמית, שכן שונים הם צרכי חומר ורוח של החלקים השונים. אם יש עוד בידי השוט החיצוני לגלגל את גדודי ישראל במחנה אחד מלוכד ונלחם על נפשו — הרי אין בידי הצמאון הרוחני, השונה בכל מקום, ליצור אחדות חיה, חרדה על העבר וכמהה לעתיד רב פעולה, יצירה והתאמצות.

העולם הגדול שרוי במבוכה רבה: משבר כלכלי, שלא היה כמותו במשך עשרות השנים האחרונות, משבר רוחני, קעקוע כל יסודות התרבות החמרית, המוסרית, האסתיטית של מאות השנים האחרונות. ובמשבר זה אנו מצויים ועומדים באמצע. האמנסיפציה ושאר שינויי מִבְנֶהָ של כנסת ישראל בעולם, שחלו בדורות האחרונים, הוציאו את ישראל מבדידותו, שהיה שרוי בה במשך מאות בשנים. והרי אנו עומדים בעולם מורדפים מבחוץ ותשושי־כוח בפנים. לא עוד יראה בן־ישראל בחורבן עולמות ובנינם ויעמוד מן הצד: הוא באמצע העולם, באמצע המבוכה, בתוך האנדרלמוסיה. שותף ראשון הוא במעלה לפגעי העולם ואינו שותף ראשון לחדוה. והואיל והחדוה נתמעטה בעולם ורבו פגעיו, אנו לוקים בהם תחילה. והליקויים והפגעים אינם מחשלים את האופי הלאומי, אינם מחסנים את טיבו של ישראל. בבחינה זו אפשר ודאי לאמר: לא מדובשן של החליפות והתמורות הרבות שבעולם ולא מעוקצן. אם יש קבוץ עממי אחד בעולם, שמתפלל למנוחה, לשקט, לקבע, — הרי הוא הקבוץ היהודי. כל זעזוע בעולם יביא חורבן לחלק זה או אחר שביהדות העולמית. עברו הימים, שיכולים היינו ומצווים היינו לתלות את תקותנו בזעזועים, בשינויים, במהפכות. כל מהפכה עלולה להביא עמה אותן תוצאות, שהביאה המהפכה הרוסית ליהדות רוסיה: ניוון חמרי, הריסת כל

יסודות הקיום התרבותי והנפשי, טמיעה גמורה. ואם נחוצה קביעות ומנוחה זו לכל הקבוצים היהודים שבעולם, לא כל שכן שבבחינת הכרח הם לתחילת בנינו הלאומי בא״י — זו ההתאמצות הלאומית הישראלית הכבירה ביותר בדורות האחרונים. והתאמצות זו הרי התחילה לתת פירות במשך השנים האחרונות, פירות העשויים להוליד בני־פירות, לעורר את כוחות ישראל לפעולה מאומצת, וזו עשויה באמת לשדד את מערכות חיינו, הן החיצוניים והן הפנימיים, שידוד גמור ומוחלט.

העליה הגדולה בשנים האחרונות, רכוז הון יהודי רב, רכוז אנרגיה יהודית צעירה, כנוס הכוחות התרבותיים שבישראל למקום אחד, חדות המפעל וההכרה, שבונים אנו כאן בנין לדורות — כל אלה מצווים על הגברת הפעולה, המרצת האנרגיה, השקטת הרוחות, התלכדות הרצונות. ואף בבחינה זו פרוצים אנו לכל רוחות ההרס, המנשבות מבחוץ, המפוררות את הכוחות, המתישות את הרצון. השנים האחרונות, שנות העליה העצומה ביותר בכל רשויות המפעל הארצישראלי, הביאו גם לידי התפוררות מתנהד החלוץ של התנועה הלאומית, של התנועה הציונית. לאדם המסתכל מן הצד אי־אפשר בשום פנים לפרוש מן הרעיון, שחלק מן התנועה הציונית, שפרש מן המחנה ומתאמץ לברוא במה לעצמו — היציאה מדעת ומרצון וההוצאה מדעת ומרצון שקולות בה. ואפשר והגיעה השעה לאמר לקברניטי התנועה, לנישאי המפעל האחראיים ביותר של מפעלנו, שתנוכה של האופוזיציה והדרכתה חלים על המהלך השליט בתנועה; שכל בעיטה של זו נזקפת מאליה על חשבונו של המהלך השליט, והוא האחראי הן על החיוב והן על השלילה, לא של מעשיו בלבד, אלא גם על שלילתם וחיובם של מעשי האחרים, שעמדו תחילה במחיצתו. ועם כל החיוב והלכוד, שהביא עמו הקונגרס הציוני הי״ט אשר נסתיים זה עכשו בלוצרן, ועם כל ההרחבה שבמסגרת הנהלת התנועה, הרי כנוס זה של וינה, שחל סמוך לנעילת הקונגרס הי״ט בלוצרן — מינוס גדול הוא לא רק מבחינת עצמו, אלא יש בו לשמש עדות גם על כוח ההנהלה וההדרכה של המהלך השליט בתנועה — עדות לשלילה. ואף הרחבה עניינית אחת של הקונגרס האחרון — הכנסת עניני „התנועה העברית״ למסגרת התנועה הציונית, זו הכנסה, שנלחמים עליה כמעט זה דור שלם, אף היא לא הניחה את הדעת (פרט ל„מוסד ביאליק״, מוסד קטן, אבל יש בו ממש): לא ההרכבה האישית של הועדה, שעליה לשקוד על תקנתה של התרבות העברית בארצות הגולה, ולא מבנהו החלקי של המוסד החדש הזה. והרי רשות זו היא אחת הרשויות החשובות ביותר של תנועתנו הלאומית, הרי היא שמשתדלת להפוך אבק־עם לעם: חי בתרבותו, מדבר בלשונו, מחשל את הרצון הלאומי ומעצב את אפיו. „שליחי עם עני״ של המגמה התרבותית העברית, שהיו דופקים בכל קונגרס ציוני על שערי הלבבות ונענים בהבטחות ובהחלטות שאין עמהן מעשה, עשו הפעם את שליחותם ונענו ב„מעין מוסד״, ב„מעין תקציב״. ולא משום שאין ה„עם״ הציוני ברובו המכריע מכיר בצרכים אלה ובתביעות אלה (התנגדות ה„מזרחי״, שהובלטה והודגשה הפעם הדגשה יתרה, נגעה רק במקצת במגמה התרבותית של העוסקים ברשות זו, אולם לא פגעה בעצם נחיצותה של העבודה הזאת), אלא אדרבה: משום שהוא רוצה בה, משום שהכל נשבעים לה. דבר שהכל מודים בו אינו מעמיד חֶבֶר אנשים נלחמים עליו בכל מרצם, בכל התלהבותם, בכל קנאותם. והוא מקור הליקוי של כל הנסיונות

לקומם תנועה עברית פעילה, רבת־תנופה, רבת שאיפות. ודוקא בשל נאמנותה של תנועה זו למפעל הציוני, לאחדות הארגונית והכספית של התנועה הציונית, נוהגים בה זלזול. היא אינה מעיזה לקומם מפעלים משלה, לכפות על הצבור חובות ומצוות משלה, חוששת היא, שמא יתלו בה רצונות ושאיפות של התבהלית; אילו העמידה פעם פנים של שאיפה אמתית להתבדלות, של הליכה בדרכים משלה, של בנין המפעל התרבותי העברי לפי רוחה היא — היו נענים לה ומשדלים לפייסה, כדרך שמשתדלים לפייס כל זרם וכל בן־זרם המתגלה בתוך התנועה הלאומית כולה. הצועק נענה; המבקש רחמים — פוטרים אותו בהבטחות־ליטוף ובתוכחות אבהיות. ואף ברשות זו אנו עומדים בעצם המבוכה התרבותית הישראלית של הדורות האחרונים. השאיפה לא נתגלגלה ברצון, והרצון לא נתבשל לידי מעשה. והדור הצעיר, בנינו־בונינו בעתיד, יתפרנסו על שולחנה של השמרנות היהודית, שהתאוששה בשנים האחרונות, המחניקה כל ניצוץ של חיים חדשים, של שאיפות חדשית, על שולחנה של הטמיעה הלשונית־התרבותית של העמים השליטים, המקצצת את כנפי השאיפה היהדותית, על שולחנו של האידי־שיסמוס היהודי, הנוטל את רובי מזונותיו מן המקור הרוחני הקומוניסטי, וכיוצא באלה. וקברניטי האומה, ראשי המפעל הלאומי הא״י, אינם נותנים את דעתם כלל על כך, שדור זה הוא שעתיד להמשיך את מפעלנו, והוא שיכנים מבוכה בתוך הישוב הקטן, שלא הספיק עדיין להשריש בתרבות העברית החדשה. הפטליסמוס ההיסטורי היהודי, שהתנועה הלאומית מתאמצת — והתאמצות זו הביאה פרי — לגרש אותו מבית חיינו, קנה שביתה ברשות התרבות העברית. והחובה לגרש אותו אף מרשות זו: התחיה התרבותית העברית לא תבוא מאליה, בכוח אותם המפעלים הקיימים כבר בארץ, בכוח העובדה של צבור קטן חי ומדבר עברית, אלא על־ידי הפעלה חדשה, על־ידי התאמצות חדשה של כל הכוחות, שנשמרו עדיין. ו„הברית העברית העולמית״, שפרפורי עשיתה בעולמנו עשויים רק לעורר מבוכה וצער בלב, אינה רשאית לקבל על עצמה גזירה זו שנגזרה עליה בתחילתה, אלא מצווה היא להתעורר ולהתאושש, ואם אי אפשר לה בתחילתה להקיף ולכנס לתוך רשותה כוחות מרובים ועשירים — מוטב שתצטמצם ברשות קטנה, לבצרה, ומשם לכבוש עמדה אחר עמדה, וסוף הנצחון לבוא.

הצבוריות הישראלית העולמית נתונה במבוכה: חרדה היא על מצבה של היהדות בעולם ונגררת אחרי מבוכה זו. כל רעם חדש מזעזע אותה עד היסוד, כאילו זה עכשו נתקדרו שמינו הבהירים. המכה הגרמנית האירה שוב בשמינו את ההויה הישראלית השרויה בנכר, בפיזור. והכרה זו מחייבת התאמצות מוסיפה ועולה, מוסיפה ומתגברת. אין ליקוי של דורות ניתן לתיקון על־ידי דור אחד, שפגעו בו מוראותיה של הגלות באכזריות נוראה, אולם חייב הוא להיות דור ראשון למתקני פגם עולם שלנו. הומה — והלואי שנעמוד בכך — והוא התחיל בכך.

חב״ד

דרמטורגיה ב«הבימה»

(תרצ״ג—צ״ה)

בתמוז תרצ״ג נפל דבר בחלל „הבימה״. העלו חזיון, שעורר חילוקי־דעות יסודיים — אות להתרשמות עזה מן ההצגה. היתה זאת הצגת „היהודי זיס״ על־פי הרומן של פויכטוונגר בבימויו של פרידלנד.

הצופה הותיק, שקרא שנית את הרומן, ידע מראש, כי לא יראה את דמות זיס על הבמה במלוא אונה. פויכטוונגר טרח הרבה לגלם את הדמות, הקים זירה רחבת־ידים ורבת־תפארה והעלה עליה שרים, נסיכים, רוזנים, מצביאים, מדינאים, רבנים, פרילטים, ונשים לאין מספר — נשים, שכל אחת מהן היא בעלת מנירה ספציפית, בעלת תפקיד מיוחד במסכת החיים רבי הסבכים והתסביכים של יהודי החצר הזה, רב הפעלים והמזימות. מתוך כל הדמויות הללו ובקשר עמן מתגלה הדמות הראשית: אף ע״י הגוף המגוון, אף ע״י הסוסה בת־המזרח והכושי הגוץ וכיוצא בהם — כל אלה הם כצלילי־לוואי ל„ניגון״ היסודי של חיי אדם בלתי־שכיחים אלה גם ברגעי ההתעלות גם ברגעי השקיעה שלהם. ואילו בעיבוד הדרמתי של „הבימה״ צומצם והתייר כל זה בהכרח, ואף בלי הכרח.

פינקל, בתפקידו של זיס, אמנם השיג מדרגה גבוהה. הוא מיצה מקרבו את המרובה, ובמומנטים מסוימים — אף את המרובה המוחלט, שחייב המחזה. עשוי היה להיות בזוי ומשוקץ, וגם נערץ וחביב כאחד — וכל זה באופן מכובד ואלגנטי. משחקו היה רב־אנפין. בכל מערכה הופיע באור אחר ובהלך נפשי אחר, ובמיוחד גדל וחזק בסוף המחזה.

ואולם על מסקין היה להביע את קרל אלכסנדר ביתר שאת וביתר כיבוש עצמי. אמן גדול זה, שכוחות פרימיטיביים עזים מפכים בו, נראה, כאילו לא נברא לתפקיד זה. גדולה אמנותו — במלחמתו עם יצריו, בגמגומו ובנהימתו כחיה, באלמותו. התפרצותו היתרה של מסקין בתפקיד זה ושפעת דבריו פגמו בעצמותו וסירסו גם את הדמות, אף־על־פי שידע לשוות לה גדולה ואיתנות, שהסעירה ביחוד ברגעי המבוכה והחרטה, שהיו אנושיים ביותר.

יכולה היתה הצגה זאת לבוא בכלל נכסי הערית שבעדית של „הבימה״, אילו עמדו כל השחקנים על המדרגה הראויה: ממילא היה הולך וגדל גם שיעור־קומתו של זיס.

ר׳ גבריאל המקובל ונעמי בת־זיס — שני פנים של מטבע אחת: הם שומרים על הניצוץ היהודי שבזיס, המהבהב מתחת שכבות רקב — לא הצליחו בתפקידם זה על הבמה. גם יתר השחקנים נכשלו בתפקידם: להגביר ולעצם את שני הניגודים שבזיס,

את הדימוז ואת הכח האידיאלי הנעלם שבו, שהביאוהו לידי התלבטות והתעלות ברגעים הטרגיים.

ולא אלה בלבד, אף הקרבנות, שנפלו בידי זים, היו חייבים לעשות זאת. יוצא מכלל זה היה ברטונוב — וַיסְנֶזֶה. ניכר היה, כי מאזני המשחק הם בידו, בהופיעו ברגע המכוון, כולו ערמה ומזמה ותאות נקמה. היה זה משחק כבוש קצב ואימוציה, רב משקל ועזוז.

לעומת זה פגומה היתה האטמוספירה מסביב. לא היו מורגשים הצללים האורבים לזים; חסרה היתה רוח המסתוריז והקבלה בנוה־הסתר שביער הירסאו.

ר' גבריאל היה מקובל מוזר למדי גם ברומן, אלא שהתבודדותו בנופי־פלאים, שיחותיו עם הרבנים ואגדות ההמון עליו (כינוהו: „היהודי הנצחי") שיוו עליו מסתוריז. צ'מרינסקי, שמלא תפקיד זה, היודע תמיד לדלות חיות אמנותית־עממית משכבות עמוקות של דורות (המהר"ל), האיך נשתעבד כאן לספר ונשתבש למגוש? היה במשחקו זה משום סטיה מעצמותו וגם מיעודה של „הבימה". היה עליו להפשיט את ר' גבריאל, לעשותו מקובל כהלכה, להאציל עליו קדושה וסוד, להפוך קליפה לתוך — ולא עשה זאת.

וכן נעמי שברומז היתה שקופה ביותר, כולה אתר, כולה דבקות והזיה, מתרוננת ועולה ב„שיר השירים" ומרחפת לא בעלמא הדין. ואילו נעמי שעל הבמה — כמעט גרוטסקאית היתה. שאלנו: הזאת האשה, שבגללה כל הטרגיות בחייו ובמותו של זים?

תחת זה יצרה גובינסקה (מגדלין סיבילה) דמות לירית, ענוגה ואצילה, ולבבה את הצופה בכל הופעותיה.

בדרך כלל, על אף הפגימות, שורטטו בהצגה זו כמה זויות חדות, שהביאו את קהל הצופים לידי התעוררות וקורת־רוח מרובה. אחד היתרונות החשובים — שבח לכל מחזה קלסי — היה המגע הבלתי־פוסק שבין כל הנפשות שבחזיון מתחלתו ועד סופו; היחסים האינטימיים, הסודיים, הדו־פרצופיים, ההרפתקניים, בלטו כל הזמן — לזכותו של הבמאי. היתרון השני: האקציה החיה והמודרגת רבת־התנועה ורבת־הגוונים הבימתיים. השלישי: ההצנעה היתרה שבהשתלשלות החזיון, הכיסוי הממושך, ההעלם לפנים מהעלם, שבא לידי גילוי רק בסוף הדרמה, ומכאן המתיחות היתרה.

גם בתפאורה היה משהו מן החידוש. ביחוד מוצלחת היתה הבמה של עמנואלי.

*

אחרי „היהודי זים" נחתה „הבימה" דרנה והצינה את המחזה „אותו ואת בנו" לי. ד. ברקוביץ. בהצגה זו ראו המבקרים, כי „הבימה" מכוונת עצמה כלפי ריאליזם. אולם ספק הוא, אם נוצרה „הבימה" ל„פרוזה". הלא היא הניעה לזהרה דוקא באותן ההצגות, שחזיון והויה שמשו בהן בערבוביה. על כל פנים על „הבימה" להזהר מפני ריאליזם קלוש ונרוע. ואם נזדקקה „הבימה" ל„אותו ואת בנו", היתה צריכה לשעבד את הדרמה לתפיסתה המיוחדת. התכלית עיקר ולא הספרות. והאמן העברי הלא שואף לחצוב מחדש דמויות והואי, ששרשיהם טבועים בקרקע הדורות. עליו להאזין אפוא לדפקו שלו ולדפק האומה; עליו להוסיף לבבואות, שהוא מחיה, את מה שהחסיר הדרמטיקז.

ואולם אמת מכאיבה היא: מיום שנסתלקו הבמאים שבאו מחוץ (וכטנגוב, צ׳יחוב, נרנובסקי), כאילו נסתלקה רוח הקודש ממנה. המחזה הזה („אותו ואת בנו״) בבימוי של צ׳מרינסקי היה עלול להשתחרר מדלותו ומבנליותו, אילו כל משתתפיו היו מניפים איתו תנופה עזה. אמנם מסקין (מושקה) השכיל לשחק מתוך וירטואוזיות עצומה. (האמן האמתי בן חורין הוא תמיד). שתיקתו היתה משועת. הוא פעל גם במשחק העינים והמצח, בעקירת הרגלים והנחתן, בנהימותיו ובקולו הרחב, שהיה כל־כך הולם את תפקידו בכל רגעיו. אין כמסקין ב„הבימה״ יודע להובב את לשון האברים המופלאה על כל ה„דיאלקטיין״ שלה רבי־המשמעות. ב„אוהו״ הראשון שלו שיוה לפנינו כמעט את כל תמצית הנפשיות הטרגית של מושקה המומר, את משברו ואת יאושו. דמות מענינת בהירה ובעלת שיעור קומה גילם גם ברטונוב (פיאטאק) בתפקידו המורכב. הוא היה רומז ועוקץ, מעודד ופודה. האפיני שבו היתה השניות: חציו פעל בהקיץ וחציו בחלום, חציו בממש וחציו במסתורין. הוא היה מצפון לשני הצדדים שבמשפחת פרפנטוב. הוא ידע לשמור על שווי־המשקל ועל איזון הטונים והמבעים מתוך דו־רגשיות ודו־משמעות, אף באותם הרגעים, שטמשו בערבוביה.

ביאליק ציין את ההצגה הזאת כקפיצה אל הגיאורדיאליזם — „קפיצה שיש עמה הסתכנות״.

*

זו היתה כעין נבואה רעה, שנזרקה מפי ביאליק, והיא נתקיימה בהצגת „זאבים״ לרומן הולן. כידוע, השתחררה הטרגדיה הריאליסטית החדשה מחזון, מסימבוליקה, ממאורעות ותופעות שמחוץ לדרך הטבע, מנפשות־לואי ומסממנים בימתיים, שתעודתם להגביר את העלילה ולהאדיר את הבעתה והבלהה על הבמה ובקרב הצופה. כל אלה כמעט פסקו ומטרתם הוטלה על שכם השחקן.

מסקין, ששיחק את קסגל (יושב־ראש במועצת הקצינים וחבר הקונוונט), נתעטף כראוי בלבושו וברוחו של דמותו. קסגל הוא איש ירוע־חולי, גם בגוף וגם בנפש. המבע צריך להיות אפוא כפול במהותו. ואמנם בכל אנחה ואנקה, בכל התרגשות והתעוררות ראינו במסקין כפילות. היו מצויים במשחקו בני רגעים, שנשאו בתוכם את שני מיני ההבעות זו אצל זו, בלי שתגע האחת בחברתה. לדוגמה: במערכה שניה, כשישב מסקין—קסגל אחרי חצות על־יד האח המבוערת וחייל יצא להביא את המרגל לחקירה, קם פתאום, התרוצץ בחדר וזעק לטליה: „לעזאזל, הנח לי״! זו היתה התקפה כפולה, התקפת המצפון והפודגרה.

בוחיים (דוירון) בגד בדמותו: מבחינה אובייקטיבית ומבחינת הרקע הכללי של הדרמה. הוא לא קיים אפילו את רמזי הולן, שהיו מכוונים בעיקר למשחק תפקידו. קסגל בדבריו לטליה במערכה השניה רומז, איך יש לשחק את רגעי היאוש של דוירון: „לא היית מכירו, נשתנה מאד. ברגעים הראשונים עוד היה חצוף כמקדם; אבל אח״כ היה פתאם כהלום־רעם, כולו אדום כאבטיח, נשם בכבדות ועיניו יצאו מחוריהן, היה כזאב משתולל ומיואש״.

ביחוד היה על השחקן להביע בכל עורקיו את עוצם הטרגיות, שירדה כגורל על

דוירון, קשה מזאת: עליו היה לגלם בכל ישותו אותו הטיפוס הלגלגני, הנא, הקשה והציני. אבל בן־חיים לא תפס, כנראה, את תפקידו כראוי.

גם פרידלנד, ששיחק את טליה ושהצטיין כל־כך ב„יהודי הנצחי", הכזיב הפעם בחד־גווניות שלו ובמיעוט תקיפותו כלוחם על הצדק המחלט. פרידלנד הוא אמן הדיאלוג הקצר. ואילו המונולוג שלו היה מונוטוני ומלווה גוון היסטרי.

כנגד זה גילם פינקל בהצלחה את דמות ווירה כבא־כוח של השקר, ההתנפחות הפטריוטית, הלאומיות המופרזת, השוביניסטית והזואולוגית. פינקל נתגלה בכמה מומנטים כמנצח על הבמה, על חבריו, על מפקדו, ובעיקר... על הקהל...

מן האפקטים, שהיו צריכים לבוא לידי גילוי בהיר ועז ע"י כל נושאיהם, היו החשד והיאוש. החשד הוא עילת העילות במחזה זה, הוא מתגלה כאן בכמה פנים: החשד הנסתר והמובלע של מסקין—קסנל; החשד הסתמי של דוירון; החשד האמתי של טליה על ווירה; החשד הזדוני של ווירה על טליה. שונה היה הביטוי של החשד בפי משחקיו. הוא הגיע לגובה אצל פינקל—ווירה: החשד הזדוני, שהיה חשוד מצד הכפילות שבו, שהיה מזויף ובכל זאת נראה כאמתי, מבחינה אמנותית. אצל פרידלנד—טליה הגיע החשד למעלה העליונה. מתוך משחק זה של החשד נתחוור לנו, עד היכן כוחו מגיע. הוא נסך מעין פסיכוזה והשתלט כחתף על בעליו ועל הקרובים לו ברוח; כבר ברגע הוולדו נעל אחריו את שערי השכל וההגיון; כל כוחות הנפש השתעבדו לו שעבוד מחלט (ופרידלנד הבליט כל זאת בכשרון). מכאן השגיאות והשגעונות, רגשות החרטה ומוסר הכליות, הכרוכים בחשד, בשעתו ולאחר בירורו. החשד טרף את ה„זאבים". אולם חשיב ממנו הוא היאוש, המתגלה כאן אצל השלושה: דוירון, טליה והמרגל (ברטונוב). הוא נבדל הבדל גמור אצל כל אחד מהם, בנימוקו ובמבעו. לפי רולן, צריך היאוש לרדת על דוירון כעל אדם, שאחזתו אש־פתאם ודעתו נטרפת עליו. הוא צריך לעורר אימה. ואולם יאושו של המרגל—ברטונוב הוא גלוי ופשוט יותר מדי. מתחלה מזויף הוא. הוא „משחקו"; הוא מעמיד פנים; כל תחנוניו אינם אלא קומדיה — וכדין. ואילו במערכה השניה התפתחותו האמתית היא מנומקת ומשום כך מעוררת חמלה. אך היאוש העצום ביותר בטרגיותו צריך להיות זה של טליה — הוא יאושו של רומן רולן, של בא־כוח התרבות ההומנית. יאוש כזה היה צריך לכבוש באון את הקהל, אילו היתה כלואה בו המחאה הגדולה הנצחית (כמובן, בדרך של אמנות) נגד המשטר האיום, נגד שלטון האינסטינקטים הפראים: „לא המולדת עיקר, אלא הצדק"! יאוש ממין זה לא שמענו ולא ראינו על הבמה.

הצגה זו לא הצליחה ביותר גם מחמת כובד הענינים, שהיו ברובם סתומים לצופה סתם, ובמיוחד בשל הסיוט והקדרות, שהעיקו בלי־הרף על הכל, בלי רגע של רווחה, של הומור, של נשימה חפשית. זאת היתה באמת „קפיצה, שיש עמה הסתכנות".

*

מובטחני, שלא בלי היסוס העלתה „הבימה" את „פרופיסור מנהיים" להנס טייר (בבימוי של לינדברג). היה זה מעין פצוי לדורשי יין חדש תוסס מן הנת. — המחזה, שהוא מעין כרוניקה, מין ריפורטז', עורר בשעתו ווכוחים ודעות שוללות. ובאמת, מחזה כזה אי־אפשר שיהיה מגובש כל צרכו.

נתברר, שגוף הטנדנציה של המחבר לא היתה רצויה. לרולף בן הפרופ׳ מנהיים, הקומוניסט הנלהב, הקדש מקום מכובד ביותר. גרוע מזה: נשמת פרופ׳ מנהיים, המאבד עצמו, יוצאת בטהרת השם: „רולף״! הפתרון הוא אפוא: או קומוניזם, או התאבדות. הזאת הדרך ליהדות הגרמנית?

פינקל (פרופ׳ מנהיים) נתן לנו מומנטים חזקים, שהכו גלים בלב, אם כי ה„גרמנים״ שבין הצופים העידו, שפינקל אינו „פרופסור גרמני אמתי״ על הבמה. לוביץ׳ (ד״ר אינגה הנאצית) עוררה סימפטיה יתרה. ובאמת השכיל לינדברג לחשוף בלוביץ׳ כוחות לא שערום. היה על ד״ר אינגה לתת מכה נצחת לתנועה החומה. ולוביץ׳ הדגישה בחן את העקביות שבתפקידה. היא הבליטה מתוך נפשיות את רגישותה לענות הזולת ואת אהבתה למתנגדה הפוליטי. היא הוקיעה את האכזריות החיתית ואת השגעון שבתנועה הנאצית. ואילו ברחיים (רולף) איכזב כאן, כמו ב„זאבים״, במונוטוניות שלו.

אשר לתכלית הדרמה הזאת ב„הבימה״, יש להזכיר את הכלל, ש„התיאטרון הוא הצורה הסוציולוגית של האמנות״. לפיכך אין לסלוח לרג׳יסורה על שלא העלתה את סימון הציוני ואת הפרופ׳ מנהיים למדרגה לאומית גבוהה. בידם היה לגולל בכח ובעוז את אידיאל התחיה ולהציג ציונים לדרך גאולת גולים.

*

בחורף תרצ״ה בושרנו על הצגה תנ״כית ב„הבימה״. הלב „רחב ופחד״ באותו ערב הצגת־הבכורה של „אגת־אוריה״ לברנהרד (בבימויו של פרידלנד). כאן היה לקבוע את היחס המיוחד בין היצירה הקלסית ובין פירושה, בימויה, ומשחקה. לצערנו, התעה המחבר־הפרשן את הכל. אולם נראה נא תחלה את האורות, שנצנצו בהצגה זו.

משחקו של פינקל (דוד) היה רווי־נפשיות. טבעיים ומנומקים היו המעברים מן הסמל למסומל ומן הרמז למרומז. הוא התקרב, ברגעים ידועים, לאותה הדמות המוגדרת ע״י קרליל: „דוד הנאבק תמיד בנפילתו התמידית בתוך כאב ודמעות״. פינקל לא היה עשוי להגיע לידי שיא התפקיד, בעיקר באשמת הפרשן והבמאי. הוא לא עיצב את דיוקנו של דוד האדם, המלך, המשורר, האגדי והעממי (וכזה צריך להחיותו). אבל פינקל יודע לכאוב וזה שבחו. רגעי החרטה הגדולים באו בו לידי גילוי אלמנטרי. בפסיעותיו עלה כעין הד פעיה של „כבשת הרש״. כן לא הייתי שוייתפש כלל וכלל, כשרבץ מדוכדך ושבור לפני בת־שבע ולחש: „עויתי, עויתי מאד״.

פינקל נתן ניב ללבטי אהבה טרגיים תוך ביעותי חטא וחרדה על כבוד הכתר וטהרו.

בידי מסקין (אוריה) עלה להפעים נדיבות רוח עליונה בתוך דם אפל, אם כי שפעת הדברים היתרים, שניתנו בפיו, פגמו מאד בעצמותו וגם בעצם הדמות של אוריה הפרימיטיבי. כשטפחה עליו המציאות בכל אפלה והוא עמד הלום שברו, גילה כעין גבורת־איתנים קדומה. היה זה משחק־אימות. כשור המגורה זינק במזמותיו לעלילות. מזמות אלו נשתנו בזויות חדות, עם כל גמגום וגמגום של נועה, שפחת בת־שבע. היה זה משחק של אורות וצללים כבתמונה רמברנדטית.

רובינה (בת־שבע), גינוני מלכות יתרים היו בה. אם אמנם חלקי דמותה לא היו מחויבי האמת התנ״כית, כלום יש לפסול משום כך את מבעיה האמנותיים כשהם לעצמם? היא פעלה עלינו בכוחה המיוחד; היא עוררה שפעת רגשות מעורבים ברגעים מספר.

אין כמוה להביע אושר של אשה הצועדת, שבוית אהבה, לקראת גדולה, לקראת עטרה. יש ובמלה אחת עלה בידה להביע את מערכות לבה — פרי סיוטים, שרק אהובת מלך ואשת־חיל תנ"כית כמהה לזרע מסוגלת להם. בדרך הביעותים שלה לקראת אוריה ובפרידתה ממנו שתתה רובינה, בטרגיות עצומה ואלמת, את כוס התרעלה של בת־שבע עד תומה. חזיון זה של משחק הוא בלי ספק מאורע על הבמה העברית.

ואף על־פי כן היה רצוי, כי תזקק „הבימה" שנית לדרמה זו אחרי עיבודה ושחרורה מן השטחיות והבנליות, ובעיקר אחרי שנוי המגמה בפירוש הדמויות הראשיות: דוד, אוריה, בת־שבע.

*

ב„אגרת אוריה" נסתיימו הדרמות ההיסטוריות, שניתנו במשך השנתים האחרונות בתוך פרק תקופה זו לא הניחה „הבימה" ידה גם מן הקומדיה. בחירת שתי ההומורסקות „יום הששי הקצר" לביאליק ו„מעשה כשפים" לשלום עליכם מוכיחה, עד כמה „הבימה" נוהה אחרי היצירה המקורית. תמיד היא מעדיפה קב אחד משלנו באמנות זעירה מעשרה קבים של אחרים באמנות רבתי. ובתחום זה גם הצליחה וההצגות הללו נתחבבו על הקהל ביותר. שכן רוח עממית חמה מפעפעת בהן. הטפוסים הם חיים וממשיים ופועלים במלוא פשטותם ותמימותם היהודית. אף מנצנצים כאן שביבים אידיליים־אידיאליים של יהדות דלה ומרודה מתחת לשכבות צרורות ובלואים וסחי גלותי.

אמנם החומר גופו לא פעל למדי מתחלתו. שדה זה טעון עוד חרישה עמוקה ב„הבימה". השחקן חייב לתת יותר מאשר ההומוריסטן המחבר: עליו לעצב את הדמות החיה, המעוררת צחוק ורחמים כאחד. דבר זה הושג יותר ב„יום הששי הקצר" מאשר ב„מעשה־כשפים". וגם כאן, ב„יום הששי הקצר", הראה מסקין (איבן) את כוחו המגי. הוא היה ל„גוי" תם, טיפוסי בכל רמ"ח אבריו. קולו הגס ותנועותיו הגסות, נשיפת ההבל מפיו לתוך ידיו, אופן התחממותו, דרך הלבשתו את הרב — הכל טיפוסי. גם חתוך הדבור שלו וגם גמגומו ושתיקתו — הכל אמנות גדולה. כאן ניכר גם מקומו החשוב של ברין (ר' ליפא), שבכל קמט ותנועה שלו מללה הרבנות התמימה. כבר הופעתו הראשונה על הבמה הציפה את האולם גלי צחוק. והוא גם ידע יפה לעורר חמלה בשעת טעותו ותעיתו. גם פינקל (המוכסן ר' נצי) הצטיין במשחקו. ואפינית ביותר היתה ההתבשמות; מעניין היה לראות שלושה מיני שכרות: גוי שכור, רב שכור, ו„ישובניק" שכור.

ב„מעשה־כשפים" הצטיין צ'מרינסקי בתפקיד שמעון־אלי „שמע קולנו" — טפוס מגוחך, מלא פשטות וחום ואידיאליות כאחד, מעין נחום איש גם־זו, המקבל את הכל באהבה וממתיק את הדין בפסוק ובשבר פסוק. עד מאד מלבב הוא בהזותו בקול, מלא התפעלות, תוך כדי טיול בשדה, וממש נוגע עד הלב הוא, כשהוא יושב בלילה, מגורש מביתו, ושופך מרי־שיחו לפני התיש. צ'מרינסקי הוא בלי ספק אמן־המונולוג. לוביץ' (התיש הרוקד) הביעה את חלומו המסיט של שמעון־אלי. היא הביעה באינטואיציה כנה את פרשת חייו האפלה, את בדידותו האיומה, את תמימותו הדון־קישוטית, את טרגיותו. חלום ומציאות שמשו בערבוביה. טלפיו האלמים של התיש חדל־הישע היו נשואים כלפי מעלה בתפלה ובהטחה.

אולם את השבח הגדול ביותר יש לאמר כאן לבמאי של שתי ההומורסקות, לצ׳מרינסקי.

לעומת אלה לא הצליחה ביותר הקומדיה „החולה המדומה״ למולייר בבימויו של לינדברג. צ׳מרינסקי בתפקיד החולה המדומה הסיח דעתי, כנראה, כי הוא חולה באמת ועל כן לא עורר כל חמלה. הוא יהר במקצת את הטפוס הצרפתי. יש שדרשו זאת לגנאי ויש לשבח... הפנם היסודי בהצגה זו היה רוב הצחוק על הבמה, שמעט כנגדו בקהל הצופים. בהצגה זו שיחק לה מזלה של סיין (טואנטה). היו רגעים, שנדמה היה כי היא הגבורה והגברת של כל ההצגה. ברטונוב (הרופא דראפורים) נתגלה כאן שוב במלוא שיעור קומתו האמנותית. ברק (תומאס) נכנע יותר מדי לבמאי ודמה יותר לעולם מאשר לשאינו יודע לשאול.

הצגה זו שובשה גם ע״י כמה „נימוסים״, שהם בחזקת להד״ם בחצרות האצילים הצרפתיים שמימי מולייר.

בכללם של הדברים יש לציין, כי רוב דברי ההערכה שדלעיל שאובים מתוך הרשמים של ההצגות הראשונות. בלי ספק נתעמקו ונתעדנו כמה חלקים בהמשך ההצגות. הלא זוהי אחת ממדותיה של „הבימה״, שלומדת תמיד וחותרת למעמקים. חותמה של „הבימה״ — כובד ראש ושקידה. ברפרטואר שלה, כפי שראינו, היהדות גוברת. היא גם מקור חיותה, והיא כוללת ממילא תרבות אנושית אוניברסלית עליונה.

א׳ צורף

בקורת של הסכמה

א

גדולה ההסכמה, שיש בה מנצנוציה הראשונים של הבקורת. לכאורה, אין ההסכמה אלא כולה שבח, אבל מתוך שיודע המחבר מראש, שדבריו להסכמה ניתנו, ממילא אימת המסכים עליו והוא מדקדק בדבריו הרבה, כותב ומוחק וחוזר וכותב, עד שמוציא מתחת ידו דבר מתוקן.

בקורת מוקדמת זו, שהיתה מתחלת ברייתה רשות ולא חובה ונתכוונה כולה לטובת המחבר, לא היתה בה מן החומרה הקפדנית וצרות עינה של ה„צנזורה" מטעם השלטון או הכנסיה אצל אומות העולם. הללו הלאו קודם אצלם להן, ואין הם מתירין אלא דבר, שאין בו נדנוד פסול כלפי המדינה או הדת, והללו שמחים על כל מה שתלמיד ותיק בא לחדש בו משום יגדיל תורה ויאדיר, ואין ההסכמה משמשת אלא כעין תרים בפני הסגת גבול מצד זה והמלצה כלפי הקונים והקוראים מצד זה.

בדורות הראשונים, קודם שנתפשטה מלאכת הדפוס, לא ראה המחבר את ספרו כעין סחורה העוברת לסוחר ולא היה זקוק לאזהרה מפני הסגת גבול, ואף ההמלצה היתה מיותרת בשעה שלא היה במציאות אלא טופס אחד, שיצא מידי המחבר ונמצא ברשותו תמיד, ואך לפרקים רחוקים זכה ספר סתם לפרסום ולהעתקה בכמה טפסים. חכם, שלא הורה בישיבה ולא היו לו תלמידים הכרוכים אחריו ומחבבים את תורתו, לא ראה בשעת חבורו את הקוראים בעיני רוחו ולא כוון לבו אליהם כל עיקר.

אדם שנתברך בחושים דקים קולט שפע ידיעות ושמועות כל היום, מהן משלימות זו את זו ומהן סותרות זו לזו. יש דברים המתקבלים על הדעת וקונים להם שביתה מיד, ויש דברים שאין השכל סובלם והפרישה יפה להם אלא שנאמרו מפי גדול הדור ואין לדחותם סתם, והרי הם תוססים בלב ומדריכים מנוחתו. בינתים צובאים המראות על פתחי עיניו וצלילים רחוקים חודרים לתוך אזניו ונפשו מתמלאת על כל גדותיה. גלים מתרוממים מתוך לבו ומזעזעים את כל המצילה, והרבה מגנזי אוצרותיו מתמול שלשום, שהיו נחים בשלום זה בצד זה, קצתם מטושטשים וקצתם בהירים, התחילו עולים ויורדים ותובעים ספוקם שנית כמטבעות עוברים לסוחר. והרגשות אף הם אינם שובתים וכל אחד זע ומרטט ומושך ונמשך במגע ובהיסט, בפרפור וברפרוף ובנשיבת רוח קלה. הניצוצות הללו מתלבים והולכים והשלהבת לוחכת ולוחכת, עד שהיא מתפרצת החוצה ומשתפכת בצורת קול זמרה ונגינה או מתלבשת במלים חוברות, מביעות דברי רגש ושירה או מחשבה והגיון, הכל לפי כשרונו של אדם ותכונת מזגו. ויש שהיא מתגלגלת גלגולים

אחרים ומוצאת תקונה בבאורי מקראות ונתלית במדרשי אגדה, אם בעלייה למחיצת הקדמונים ואם בהכנסת אושפיזין אלו בסוכתו הדלה.

צירופי דברים אלו, שרובם משל אחרים ומעוטם משלו, אינם חשובים בעיניו כשלו ואין הוא מיחד שמו עליהם. די לו שרווח לו והוקל ללבו. והואיל והם יונקים מדברי חכמים וטבועים בחותמם, הוא נוהג בהם שמירה וגנזם, ועתים הוא משאילם לחברו לשעשע את לבו בדברים הקרובים לרוחו. הספרים יקרים ואינם מצויים ביד כל אדם, ומגלת ספר, שנזדמנה לידו, אין הוא מזלזל בה ואינו שואל ליחוסה. וכיון שמצא בה דברים של טעם, הוא מעתיקה בשעה פנויה ומצרפה לשאר המגלות שבידו. כך היתה המדה בתקופת המחברים עלומי השם, שלא ראו בזה קפוח לנפשם. השם — כמה תקלות כרוכות בו והוא מקור לקנאה ולבטול היש, ואילו דבר שאין בעליו עמו, החמדה מצויה בו ואינו עובר על לא תחמוד. ובמקום שאין יחוד הנפש וצמצום זכות הקנין, ממילא אין שם קנאת סופרים וחרדה לכבודם ולא עשיית נפשות ובקשת תהלה לעצמם. באותם הימים וגם ימים רבים אחר כך לא היו גבולות מסוימים בין הסופר המעתיק דברי אחרים ובין הסופר המחבר, שהיה אף הוא מלקט מספרי אחרים ומשלב בהם קצת משלו, מקצר במקום אחד ומרחיב את הדבור במקום אחר. עושה היה בהם כאדם העושה בתוך שלו, שכל עיקרו של הלקוט היה בו משום דבר הצריך לגופו, ולא נתכוון לקנותו בשנוי מעשה על מנת להקנותו לאחרים כפרי רוחו. מלאכה זו היא כולה לשמה, קליטה שאין אחריה פליטה. משל לאדם, שלומד ממקום שלבו רוצה, משנן פרק זה ומדלג על פרק אחר ואינו רואה בזה לא פגם לעצמו ולא חטא לנפש המחבר. כתיבת דברי חכמים, שהיה בה משום למוד ושמירה כאחד, פיתחה ברבות הימים בלב האדם גם מעין הנאה של יצירה, שחוזרה על מעשי אחרים והתלבשות בלבוש זר משאילה לו בכות דמיונו קלסתר פניו של זה בגלגולו הראשון, והריהו רואה את עצמו כאילו היא כותב הדברים מלבו. לא שנכנסת בלבו כוונה זרה ליחס את הדברים לעצמו, אלא שמנצנץ הרהור במוחו, שאלמלא לא הקדימו זה, אפשר שהגיע להבנת הענין מדעתו, ולא היה הדבר חסר אלא כתיבה. ועכשו נוספה לו על הנאת הלמוד והידיעה גם הנאת הכתיבה. כדרך בעל רגש פיוטי, השר בהתלהבות שיר ישן וקצב חרוזיו עם צליל מלותיו מתמזגים יחד למין השתפכות הנפש, שהיא זקוק לה באותה שעה. וכל שהוא מרבה לחזור עליו, הוא מוצא בו טעם, כאילו דלה אותו מעמקי נשמתו וחזר על שירת לבו.

ואפילו משעה שנתיחדו הספרים על שם בעליהם, עדיין קשה היה לעקור את ההרגל, שנשתרש בקהל ליטול דברים מאחרים כצורתם ושלא להזכיר עליהם שם אומרם. וכיון שהיה נהוג דין הפקר בקניני הרוח, לא היה המחבר מהרהר בגורל פרי רוחו לעתיד לבוא ומתוך כך לא כוון לבו אל הקורא וצרכיו והשגותיו אלא מיחד כל כחו לפרנס את נפשו ולספר את טעמו.

עם התפתחותה היתרה של מלאכת הדפוס והתפשטות הספרים ורבוי הקוראים נעתק מרכז הכובד מן הפנים אל החוץ ומן היחיד אל הרבים, ומיד קבלה ההסכמה פנים חדשות. שוב אין כאן סמיכת חכמים ופנה הודה של מלחמתה של תורה, אלא תעודת כשרות פשוטה, כדי להרבות קופצים על סחורה זו, וממילא לא די לו בהסכמה אחת וכל המרבה הרי זה משובח. על פי שנים עדים יקום דבר, אבל הקהל אזנים הרבה לו

זהוא אוהב את המקהלה השרה פה אחד, והמחבר הזקוק לו עושה את רצונו ומעטר את ספרו הסכמות הרבה. וכיון שזכה לשתים שלש הסכמות של גדולי הדור, כבוד הוא להם לשאר חכמים להתיר את המותר וליסב עם גאוני עולם מסביב לשולחנה של תורה, כדרך גבאי הצדקה, שמכניסים בראש הרשימה שמות העשירים ונדבותיהם הגדולות, ומובטח להם, שגם האמידים ירבו לנדב, כדי שיראו אותם כעשירים. מעכשו היתה הרדיפה אחר ההסכמה משני הצדדים, וחכם, שראה ספר יוצא לשוק ואין שמו נמנה בין המסכימים, חש היה מעין עלבון בדבר ופגיעה בכבודו, כאילו בקשו להתיר עגונה מכבלי העיגון ושכחו לצרפו למנין מאה רבנים ואחד. וכשם שלא חשש המחבר לקנות את לב הגדולים בכל מיני תחבולות כשרות ושאינן כשרות, כגון אבק חנופה והתרפסות, ופעמים עשו חזוק לדבריהם בעצם חבוריהם, כלומר הללו רבותי הם ומימיהם אני שותה, כך לא חשש לפסוח על הקטנים ולהוציא את הסכמותיהם, שמא יפגמו על ידי כך בכבוד האריות שבחבורה, כלומר „הגם שאיל בנביאים". וכדי להפיס את דעתם ולגנוב את לבם, היו מתחכמים לכתוב התנצלות, שמפני יוקר הדפוס אין בידם להדפיס את כל ההסכמות שיש באמתחתם ואי"ה בחלק השני יפרסמו את השאר. וכיון שבחלק שני אין הסכמות הגדולים, יכולים הם לקיים את הבטחתם, שזה נהנה וזה לא חסר.

קלקולים אלו חתרו כדרך הטבע תחת עצם ההסכמה, ומתוך שהפליגו תחלה להסכים על כל ספר ואפילו הקלוש ביותר ראו אחר כך צורך למנוע הסכמתם אפילו מספרים מעולים. וכיון שנהגו לחומרה בשב ואל תעשה, התחילו מחמירים גם בקום ועשה, עד שזחה דעתם לגזור איסור על הדפסת ספרים מסוימים, שראו בהם קלקול ונזק לאמונת ישראל. מתחלה היתה גזירה זו כעין הוראת שעה, כגון בשעת התעוררות כת השבתאים וספיחיה, וחזרה ונתחדשה אחר כך בימי מחלוקת ה„חסידים" ופולמים ההשכלה, אבל כך דרכם של כלי מלחמה, שיש בהם כדי להטיל אימה גם בימי שלום ולאו דוקא על האויב. החרמות והאיסורים הביאו לידי הסכמות „להכעים". ולאחר שהגדישו את הסאה משני הצדדים פג טעם ההסכמה, עד שנמצאו חכמים אניני הדעת שגדרו עצמם מן ההסכמה כל עיקר, ואף הקונים הנבונים מצדם היו מושכים ידיהם מן הספרים המעוטרים בהסכמות. וסוף סוף נהפכה ההסכמה לשם שנתרוקן מתכנו ואין היא נוהגת עד היום אלא בספרות הרבנית כהרגל ישן נושן שלא יועיל ולא יזיק.

ב

בספרות החול ירשה הבקורת את מקום ההסכמה ודוקא את צדדיה היפים. אותו וכוח חשאי בין המסכים והמוסכם, שנבלע בין השיטין והקורא לא הבחין בו, בא המבקר והוציאו לרשות הרבים ולמד את הקהל פרק בהלכות יצירה. הבקורת המעולה לא נתכוונה להכשיר או לפסול את הספר המבוקר, אלא לבחנו ולהעמידו על אמתותו. אותם היסודות, שעליהם בנה המחבר את בנינו, נחשפו שנית, כדי לחזור ולבנות בנין חדש בצדו לפי טעמו. לכאורה, תלוי הבנין השני בראשון ולא הראשון בשני, שכבר היה בנוי ועומד קודם שבא זה, אבל מתוך שנחשפו יסודותיו עם מלאכת הבנין השני עלול הוא לבוא לידי סכנת מפולת, אם לא יסתמך על העמודים החזקים, שהבית השני נשען עליהם. מי שיחזור ויקרא את ספרו לאחר שקרא את הבקורת, ימצא בו טעם חדש, ואף

המחבר עצמו במשמע. הוא, שבנה את בנינו מתוך המון אבנים קטנות, אינו יכול להסיח דעתו מהן גם לאחר שנבלעו בבנין השלם ונתכסו בטלית אחת של טיח וסיד. וכנגד זה המבקר, שראה את הבנין השלם תחלה, אינו יכול להסיח דעתו הימנו גם לאחר שגרד למראית עין את הסיד והסיר את הטיח ופרק את האבנים אחת אחת. כמה נוסחאות, שעלו במחשבה לפני המחבר ונדחו מפני אחרים טובים מהם, יש שרשומם ניכר בדבור אחר שנפלט מקולמוסו ויש בו בנותן טעם, פעמים לפגם ופעמים לשבח, לעצם הדבר. המחבר, המבקש להשכיח את הישן שנפסל, אינו נותן דעתו עליו ורואה אותו כאילו איננו, ואילו המבקר, המחפש את דרכי השתלשלותו של כל מאורע ומאורע ומגשש בין השיטין, נאחז בכל זיז ובבשושית, שהם יוצאי דופן. אמת, עדיין אין בזה כדי להעמידו על טיב הנוסח הראשון, אבל המחבר נזכר מתוך רמז זה בטופס ראשון, שעלה במחשבה לפניו, ומוצא לו סמוכין גם במקומות אחרים, ושוב הוא טועם בו כמה טעמים. הרבה מן הדברים, שמיחס לו המבקר, אינם נראים בעיניו ואינם מכוונים אל האמת, אבל כלום יודע הוא ומכיר את האמת כולה בכל קפוליה ורזיה, גלוייה וכסוייה, משעה שהתחילה מתרקמת בחביון נפשו והיתה תוססת והולכת ומתלבטת בשבילי הפקפוקים, עד שבטלו כל החששות והספק נעשה ודאי. וכיון שהודאי הוא האמת, יש לעקור מן השורש את ספיחי הספקות, שעלו מסביב והשתרגו על זלזלי האמת לינוק את לשדם. דבר זה מונח בטבע הוודאות הנלחמת על קיומה ונעשה בלי ידיעת בעלים.

שמא תאמר, אם המחבר עצמו אינו יודע, מי גילה רז זה למבקר ומנין לו גנזי נסתרות אלו. הא לא קשיא. יש חוקים להגיון וכללים לחכמת הנפש וגדרים לסגנוני לשונו של אדם. מתוך שהוא חי ופועל ועושה פירות תמיד במצות הטבע, כדרך הצומח והחי, אין סיפק בידו להרבות בשאלות אלו, שהן מכבשונו של עולמו. רעבונו וצמאונו ועודף כוחותיו הם מורי דרכו בחומר וברוח. ואילו, רעהו, שחקירתו היא אומנותו, יכול וישאי לטפל בנפש זולתו לחקרה ולבחנה מכל צד. הוא אינו נוגע בדבר ואינו אפוטרופוס לאמתת יצירתו ולעמדו וראייתה. הספקות שקולים בעיניו כוודאיות, שהם הולידון ומהם הן יונקות. ואם הוא טועה לפעמים בשיקול הדעת, אין שגגתו עולה זדון, ובא הקורא ומעמידו על טעותו.

ג

בקורת מעולה זו איננה היורשת היחידה ויש כנגדה כל מיני סקירות ורשימות ו„רצנזיות", והרבה מהן נתגלגלה בהן ההסכמה הישנה בפרצוף חדש. אמת, לא המחבר מחזר אחריהן, אף אינו מצרפן אל גוף הספר, והן נכתבות לאחר המעשה בשעה שהספר מצוי בשוק. אבל שנויים אלה אינם מותנים בטיב המחברים, אלא הם כרוכים בשנוי התנאים של הוצאת הספרים. לפנים היה הכל נעשה בידי איש אחד, הוא המחבר והוא החוזר אחר ההסכמה, הוא המוסר לדפוס והוא המחזר בספרו על פתחי הנדיבים, והכל עושים עמו חסד: המסכים גומר עליו את ההלל, המדפיס מקיף והנדיב מקבל את ספרו ביד ימין ומושיט לו שקל ביד שמאל. מה שאין כן המחברים החדשים, הללו זכו ומלאכתם נעשית על ידי אחרים. המו"ל קונה את יבולם על הרוב בשעת הקציר, ופעמים בעודנו במחובר לקרקע, ויש שמקדים ונותן דמי קדימה על הזרע עוד קודם שנזרע. וכיון שבשל הפרי וראוי לקריאה, ממהר המו"ל ושולח טופס טופס למבקרים המושבעים ושאינם מושבעים לשם חוות דעת. בקורת זו איננה נמסרת לרשות המו"ל, כדי שלא יבחר את

הטובות בעיניו ויגנוז את השאר, אלא נשלחת לרשות אחרת, החפשית מכל פניה ואינה תלויה במו״ל. אחר כך מלקט המו״ל מן העתונים את כל הדעות שנתפרסמו בעתונים ומסדר את כל ה„הסכמות״ הללו ביחד וחוזר ומדפיסן באותם העתונים בחלק המודעות. לכאורה נפרדים הם כל הגלגלים הללו ואין כל קשר ביניהם, אבל המו״ל החכם יודע לסדרם ולחברם ולצרפם למכונה אחת שיש בה רוח חיים והיא מהלכת. הכל כאן סחורה: הסופר והספר, המבקר והקורא.

רובן של רשימות בקורת אלו הן לשבח. הסופר והמבקר חברים הם ולמה תהא עינו צרה בו. ולא עוד אלא שהיום פלוני המחבר ואלמוני המבקר ולמחר יתחלף הסדר ולמה ירגיזו ויקנה לו אויב. המו״ל מצדו כבר רמז לו למבקר להוציא ספר רשימותיו, ולמה יכביד על המשא ומתן שביניהם בשביל רשימה של מה בכך. כל הנמוקים הללו הם, כמובן, שלא ביודעים ו„מתחת לסף ההכרה״, וביודעים יש רק מטרה אחת: טובת הספרות וחנוך הקוראים. אבל מלאך החיים בכול עושה שליחותו, ביצר הטוב שביצר הרע וביצר הרע שביצר הטוב. גם הרשימה השלילית מעוררת פעמים את דעת הקהל וההצלחה מאירה את פניה גם מצד זה.

המו״ל הוא כול יכול אבל יש גם גבוה על הגבוה, שהוא משתעבד אליו ועושה את רצונו, והוא הקהל. אמת, לפנים היה הסופר יוצר את דעת הקהל וממילא היה זה משתמש בו ומטהו לחפצו, אבל משעה שפסקה הספרות להיות מרכז החיים ומקומה ירשה תורת המדינה ומגמת החברה, שוב אין הסופר פועל אלא נפעל. אין המחבר מכוון עוד את פניו כלפי עצמו ואינו מבקש במעשה ידיו תקון לנפשו. מעכשו אין תקון הנפש נובע על הרוב מבפנים, אלא הוא מנסר כעין בת־קול מן החוץ. הסכמת היחיד הכתובה וחתומה נתגלגלה בהסכמת הקהל שאינה כתובה וחתומה, אלא מרפרפת באויר ולוחשת על אזני המחבר: כתוב כך ולא כך, אם חפץ חיים אתה. לחש קולני זה פועל את פעולתו גם בשעת מעשה וגם לאחר המעשה, והדברים שכבר נכתבו נמחקים וחוזרים ונכתבים בכח שם המפורש של הסכמת הקהל. מעתה לא יעלה על לב איש להעתיק לעצמו כמה פרשיות יפות הלוקחות את לבו, כדי לטעום טעם מחבר בגלגול שני, שהרי הוא יודע בנפשו, שהמחבר האמתי אינו אלא הוא, הקורא, וזה האיש שהעלה את הדברים על הכתב ושמו נקרא על החבור הרי הוא לאמתו של דבר בחינת מעתיק, שיגע וטרח לקרוא את הכתוב לפני ולפנים והעתיק את דעותיו מלבו של כל אחד ואחד מן הקהל. והואיל ואין קבע לדעת הקהל והוא משנה את טעמו לכל רוח מצויה, אין המחבר הנאמן לו חושש לכתוב היום כך ולמחר כך וכך, ואינו מן המתמיהים. כלום יזייף את מראה עיניו ויעשה יצירתו פלסתר. אף המבקר הראוי לשמו, החש בדופק הזמן ותהפוכותיו, יודע רז זה, שאין המחבר כותב ברשות היחיד, אלא יושב ברשות הרבים ומטה את אזנו אל הקהל ושיחתו ומוצא את תקונו בתקונו של זה, והוא מתפלא הפלא ופלא, עד כמה מסוגל זה להתערטל מעצמותו ולהתלבש באצטלא של הצבור. והרי הוא עומד ומרבה בשבחו היום וחוזר ומשבחו למחר על דברי ההפך, ואף הוא אינו מן המתמיהים, ששניהם משמשים הם בקודש ומשרתים את הקהל באמונה, שזה הוא בעל תפלה העובר לפני התיבה בשחרית וזה הוא שליח צבור המתפלל תפלת המוספין, והקהל שומע בכוונת הלב ועונה אמן אחר שניהם.

י׳ א׳ ז׳ק

לחבור «מורה נבוכי הזמן» לרנ״ק

מר לחובר במחקרו „סדר משנתו של הרנ״ק״ (ספר ביאליק, תרצ״ד) דן כמעט על כל השאלות, הכרוכות במבנהו ובתכניתו של מונה״ז, שכידוע, לא יצא לאור על־ידי מחברו, אלא על־ידי צונץ, שאליו נשלחו הקונטרסים אחרי מות רנ״ק, שיסדרם ויכינם לדפוס. בחריפות רבה מברר לחובר כמה סתומות ומתעכב ומדבר בפרוטרוט גם על סדר השערים שבספר. כאן רוצה אני להעיר ולהוסיף כמה דברים בנוגע לסדור השערים ח׳, ט׳ וי׳.

שלשת השערים האלה מדברים על שלשת המועדים שבתולדות כל עם ועל התחדשותו של עם ישראל אחרי כל מחזור ומחזור. השם של שער ח׳ הוא „עם עולם ומועדיו״ ושל שער ט׳ — „מועדי עם עולם״. הרי לנו שינוי שם ללא שינוי מובן. צונץ בהקדמתו (עמ׳ 4) אומר: „את שער מועדי עם עולם חצה לשנים רק מדי כתבו המהדורה האחרונה, וחציו השני הוא השער חדשים לבקרים״. ומוסיף: „ועל השערים האלה כוון (רנ״ק) במאמרו בשנת תקצ״ט: בחבורנו יבואו שני שערים כוללים דברי מדרש והשכלה, על הקורות והמסבות שעברו על בני עמנו בזמנים היותר קדומים בכונה שעל ידיהם נעמוד על תכונת האומה ועל תכונת המאור הרוחני שבה בזמן וזמן״ ע״כ (כרם חמד, חלק ד׳, צד 275). אולם מתוך דברי רנ״ק אלה, שצונץ רצה להסתייע בהם, ששער „חדשים לבקרים״ הוא השער השני של „השערים הכוללים דברי מדרש והשכלה על הקורות וכו׳״, מבצבצת ועולה קושיה חמורה על אופן סדורו של צונץ. הרי ברור, שרנ״ק מדבר כאן לא רק על החלקים הנסמנים היום בשער ט׳ ו׳—י׳, אלא על כל שלשת השערים ההיסטוריים ח׳, ט׳ וי׳. בפירוש הוא אומר: „על הקורות והמסבות שעברו על ב נ י ע מ נ ו ב ז מ נ י ם ה י ו ת ר ק ד ו מ י ם״, והרי בשער ח׳ הוא מדבר על המחזור הראשון של עמנו, על ה„זמנים היותר קדומים״. ברור איפוא, שבשנת תקצ״ט היו השערים ח׳, ט׳ וי׳ רק שני שערים. ופלא הדבר, שצונץ החוקר לא הרגיש, שממקום שהוא מביא ראיה לחלוקת השערים, ראיה זו גופא סותרת את מעשה סדורו לגבי שער ח׳. כיצד ליישב סתירה זאת? מצד אחד ברור, שרנ״ק חלק את הנושא של תולדות ישראל רק לשני שערים, ובספר שלפנינו, שיצא על־ידי צונץ, זכינו לשער נוסף: המחקר ההיסטורי תופס ש ל ש ה שערים.

פתהזדמה לדבר נמצא, כשנתחקה על אופן כתיבתו של רנ״ק ונראה, כיצד שינה בענין אחד מכתיבה ראשונה לשניה. נמצאת בידינו פיסקה של רנ״ק, שכתב אותה שתי פעמים. הלא היא הפיסקה משער ו׳, המתחילה ב„ואנחנו קהל ראשוני מחזיקי היחוד״ וגומרת ב„ועל זה נאמר: דע את אביך ועבדהו״. פיסקה זו העתיק רנ״ק מתוך

חבורו שבכתב־יד לתוך אגרת, ששלח לידידו שמואל ליב גאלדענבערג (בחודש מרחשון תקצ"ט). והנה ש. ראבידוביץ, שפרסם אגרת זו ב„כתבי רנ"ק" (עמ' תל"ב ואילך), השוה את הפיסקה שבאגרת לזו שב„מונ"הז" שער ו' ומצא לא פחות מן 18 שנויים ביניהן. ובצדק אומר ראבידוביץ: „והרבה יש ללמוד... כמה הרבה רנ"ק לעמל על תקון לשונו, שכלול דבריו ובטוייו"[1]. יש לשער, שרנ"ק כתב מקודם את כל החלקים ההיסטוריים כתיבה ראשונה, והם היו מכונסים בשער אחד. מסתברת דעתו של לחובר, שבכתיבה ראשונה קרא לשער זה „עם עולם". בכתיבתו השניה הוסיף ושינה את השם, כדרכו לשנות מכתיבה לכתיבה, ל„עם עולם ומועדיו", כנראה, כדי להבליט את הרעיון של שלש התקופות שבכל מחזור ומחזור. כעבור זמן, הוסיף לכתוב את ההמשך, על המחזור השני, וכאן שינה, כדרכו, בראש הגליון, את השם הקודם, ובמקום „עם עולם ומועדיו" כתב „מועדי עם עולם". וכך נשאר, אם מפני שעדיין לא הכריע איזה שם ישאר, או שעוד לא הספיק לתקן את השם גם בחלק הראשון של השער. במצב כזה נשלחו הקונטרסים אל צונץ, והוא ראה לפניו שתי נוסחאות של שם אחד וטעה וחשב את הנוסחאות השונות לשמות מיוחדים ויצאה חלוקה משונה זו, שאין לה שום יסוד בתכניתו של רנ"ק.

לחובר מוכיח, שמתוך דברי רנ"ק עצמו יוצא, שמלכתחילה עלה בדעתו של רנ"ק לכנס כל המחקר ההיסטורי בשער אחד. וזו הוכחתו: „את השער השביעי מסיים הרנ"ק בדברים אלה: „ואם רצונך לידע קושיה וקלותה של מחשבה זו — מחשבת הרוחני המוחלט שהגיע אליה עם ישראל — כאחד, הגע בעצמך, שגם ישראל שעמדו על הר סיני ושמעוה לא הגיעו על טהרת אמתתה בהמונם ובכללותם עד סביב לזמן שוב הגולה מבבל... אכן מני אז והלאה שבה כחרותה על לוח לבנו... והיינו בה למורים להמון לאומים רבים, ובה אנחנו קיימים עד היום הזה, ועמה נעמוד ונושע תשועת עולמים; וזה מה שיבואר בשער הבא". (עמ' 85). ומזה מסיק לחובר לנכון: „כי השערים ח', ט' וי' נועדו בתחילה להיות שער אחד (מעיד על זה גם הפסוק שבא בראש השער ח' — „אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם", מלאכי ג' ו' — המביע את הרעיון הכללי של כל שלשת השערים יחד), מכיון שעל שיבת ציון, „שוב הגולה מבבל", מדובר בספר שלפנינו לא בשער ח', אלא בשער ט', וזה ש„מני אז והלאה שבה — מחשבת הרוחני המוחלט — כחרותה על לוח לבנו... והיינו בה למורים... ובה אנחנו קיימים עד היום הזה..." — כל זה מבואר בספר רק בשער י'". אולם באותו עמוד מביא לחובר את דברי רנ"ק שבכרם חמד ד', ששם חושב רנ"ק את החקר ההיסטורי ל„שני שערים", ולחובר מוסיף „שבהם הוא מכוון לשלשת השערים ההיסטוריים בתקופה שהיו שנים — לפני המהדורה האחרונה, שבה היו לשלשה". לפי זה מניח אפוא לחובר, שהשערים ההיסטוריים עברו דרך שלש מהדורות בכתב־יד: א. במהדורה הראשונה היו כל השערים מכונסים בשער אחד, ששמו היה — „עם עולם" בלי כל תוספת; ב. במהדורה השניה נחלק שער זה לשנים, אבל לחובר אינו אומר לנו מה היו שמותם; ג. במהדורה השלישית קבל המחקר ההיסטורי את צורתו האחרונה כמו שהוא היום לפנינו.

[1] עיין מבוא ל"כתבי רנ"ק", עמ' 222, הערה 1.

נגד זה יש לטעון: א. רנ״ק בעצמו, בהערה הקודמת לכמה סימנים של שער י״א „חקר אבות״, שפרסם עוד בחייו, („כרם חמד״ ד׳ וה׳) אומר בפירוש, ששער „חקר אבות״ נוסף על „ש נ י ה ש ע ר י ם, הכוללים דברי מדרש והשכלה על הקורות והסבות שעברו על בני עמנו בזמנים היותר קדומים״, וכיצד זה אפשר, שרנ״ק, אחרי שהדפיס כבר כמה חלקים מן השער „חקר אבות״ והודיע בפירוש, שהשערים ההיסטוריים הם ש נ י ם, כיצד זה אפשר, שאחר־כך חזר מדעתו וחלק אותם לשלשה, בלי שהודיע על זה בשום מקום ולשום איש? ב. לפי חלוקה זו יוצא, שאין שום הבדל בין תוכן השם של שער ח׳ „עם עולם ומועדיו״ לתוכן השם של שער ט׳ „מועדי עם עולם״, דבר שאינו מתאים בשום פנים לחוקר עמקן כרנ״ק. ולא עוד, אלא, אם הבינותי כראוי את דברי לחובר, הרי נראה, שבמקום אחר באותו מאמר, הוא מפקפק בדבר, אם רנ״ק בעצמו חלק את המחקר ההיסטורי לשלשה שערים, וכדי להשתיק את הספק שבלבו הוא אומר: „כי הרנ״ק עצמו חלק את השערים האלה, אנו יודעים... גם על־פי השערים עצמם, שעל פתחם של כל אחד מהם יש פסוק מיוחד (מוטו), כמו בכל שער ושער של מונ״הז״ (עמ׳ 87, הערה 2). ובכן, מכיון שבפתח שער ט׳ ישנו בהוצאה שלפנינו הפסוק „ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על ארמתכם״ (יחז׳ ל״ז, י״ד), הרי לכאורה ראיה נוספת, ששער ט׳ היה שער מיוחד, ולא חלק של השער הקודם, כמו ששערתי למעלה. אולם ספק הוא, אם בפסוק זה התכוון רנ״ק למוטו של שער מיוחד, וספק, אם באמת היה כתוב פסוק זה בראש הענין בכתב־היד, שנמסר לצונץ. כשנבדוק יפה נמצא, שאותו פסוק נמשך ישר למה שבא אחריו, בראש השער שלפנינו, המתחיל: „כדברים האלה השיב נביא הגולה שעל נהר כבר בבבל״ וכו׳, מה שאין כן שאר הפסוקים או מאמרי חז״ל, שנרשמו בראש כל שער ושער. אף פעם אין המוטו נמשך ישר להתחלת השער. ואילו היה רנ״ק מעמיד פסוק זה כמוטו, כי אז היה מתחיל את התחלת השער כך: „הדברים האלה ש נ ר ש מ ו ב ר א ש השיב נביא הגולה״ וכו׳, כשם שעשה בשער ב׳, בשעה שדבריו מוסבים על המוטו, שם הוא כותב: „ולביאור זה, רצוננו לנתח ולבאר חלקי המאמר הקצר ה נ ר ש ם ל נ ו ב ר א ש״. יש לשער אפוא, שבכתב־יד של רנ״ק התחיל החלק של השער ההיסטורי, המדבר על המחזור השני של תולדותינו, בפסוק שביחזקאל, הנזכר למעלה. אולם צונץ, כמו שראינו למעלה, טעה וחשב, שכאן מתחיל שער חדש, וממילא חפש לו מוטו, מה עשה? הוציא את הפסוק מן התחלת הענין ו ה ע מ י ד א ו ת ו ב ר א ש ו. כך טבע הדברים: טעות גוררת טעות.

עכשו נוכל לתאר לנו, בערך, את התהליך של חבור החלקים ההיסטוריים שבמונ״הז. בכתיבה ראשונה היו כל החלקים מכונסים בשער אחד בשם „עם עולם״. בכתיבה השניה שינה את השם והוסיף עליו „ומועדיו״ ויצא: „עם עולם ומועדיו״. בכתיבה זו כתב כנראה בבת אחת רק את המחזור הראשון שבתולדות ישראל. אחרי זמן ידוע, כשהוסיף לכתוב את המחזור השני, החל מגלות בבל, ניסח את השם ניסוח חדש: „מועדי עם עולם״, בלי שיתקן את השם של החלק הקודם. אולם, אם מפני ששער זה לא יהא גדול יותר מדי (לו היו נשארים החלקים ההיסטוריים שער אחד, כי אז היה שער זה תופס 64 עמוד בהוצאה שלפנינו), או שרצה להדגיש הדגשה יתרה את רעיון ההתחדשות שבתולדות ישראל, ואפשר שזה וזה גרם — חלק את השער לשנים, והשער

השני הוא השער „חדשים לבקרים". כבר נתברר למעלה, כיצד טעה צונץ וחשב שינוי נוסח לשם מיוחד, וככה יצא אצלו שער ט', שהוא באמת המשכו של שער ח', וככה נחלקו בטעות שני השערים ההיסטוריים של רנ"ק לשלשה.

כתיבה שניה זו אף היא עדיין לא נערכה עריכה אחרונה. ושתי ראיות לדבר: 1. צונץ בהקדמתו אומר: „מקצתם היו בסדר נכון וכתיבה מתוקנת", ובנגוד לזה: „ומקצתם כתובים במהדורות שונות". נמצאת למד, ש„המהדורות השונות" לא היו כתובות „כתיבה מתוקנת". 2. דבר זה אנו למדים גם מאופן ציטוט הכתובים. בשער ט' שלפנינו אנו מוצאים כמה פסוקים מצוטטים שלא כצורתם. לדוגמה: „יבשו עצמותינו ואבדה תוחלתנו תקותנו נגזרנו לנו" (עמ' 41). המלה „תוחלתנו" אינה ביחזקאל (ל"ז, י"א). מסתבר, שרנ"ק לא היה בטוח בנוסח הכתוב ורשם לפי שעה שתי המלים זו על יד זו. „ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' לאמר אנכי אתכם נאום ה'" (עמ' 45). ובחגי א' י"ג כתוב: במלאכות ה' לעם לאמר אני אתכם נאום ה'. „סופר מהיר בתורת ה'" (עמ' 46) — והוא סופר מהיר בתורת משה (עזרא ז' ג'). „ונתתיך לקהל גוים" (עמ' 47) — ונתתיך לאור גוים (ישעיהו מ"ט, ו').

ויורשה נא לי כאן לעבור מענין לענין ולהסיק מאופן ציטוט הכתובים במונ"הז מסקנה בנוגע לחקר נוסח המקרא.

אחת הדרכים של מבקרי נוסח המקרא היא לתקן את הכתוב על־יסוד אותו כתוב, המובא בשינוי־מה בתלמוד או במדרשים. כבר י. ה. שור חשב, שזוהי אחת הראיות המכריעות, שנוסח המקרא שבידינו אינו הנוסח המקורי[2]. אולם מי שמסתמך על שנויי כתובים בתלמוד ומדרשים בתור הוכחה שהנוסח בידינו נשתבש, מניח, שכל בן אדם המביא פסוק מוסר אותו בדיוק קפדני ושאין הזכרון עלול לטעות. והאומנם כן הוא? כדאי גם להתבונן, כיצד הגיבו המון השומעים או הקוראים על כתובים, שהובאו שלא כצורתם. והנה מן העובדה, שחכם כרנ"ק, צטט פסוקים שלא כצורתם ורבבות קוראים לא עמדו על זה, חוץ מן השנוי שביחזקאל ל"ז י"א, שהעירו עליו המוציאים לאור של המהדורות השלישית והרביעית, יוצא, ששנויי כתובים בתלמוד ומדרשים עדיין אינם מוכיחים, שלפני חכמי התלמוד והמדרש היה נוסח אחר מזה שלפנינו היום. מסתבר יותר, שגם רז"ל, ביחוד כשעסקו בעניני אגדה והיה להם צורך להשתמש בכתובים, לא טרחו לגלול את המגלה ולעיין בכתוב, אלא צטטו את הכתוב מתוך הזכרון. והזכרון, כדרכו, משנה, מוסיף, גורע ומרכיב. יש אפוא להגיע לידי מסקנה, שגם לפני רז"ל היה אותו נוסח המקרא הנמצא היום בידינו, נוסח המסורה, ואת השנויים שבציטטים אין לזקוף אלא על אי־נאמנותו של הזכרון.

י. א. זידמן

2 עיין תולדות בקורת המקרא לסולובייטשיק ורובשוב, עמ' 157.

תעודות

ח׳ נ׳ ביאליק לדוד פרישמן

א

27/6 1915. [מאלין].

יקירי,

על ישרו של ט. שלי אינני ערב לך, אבל ערב אני לך, שאתה ואחוזת מרעיך, המבקשים לך דאצ׳ה, הנכם אנשים חרוצים מאד מאד. כחריצותכם כן תהיה שנתכם. מוליכים עתה אותך אל התחנה הט״ז — לך ויהי אלהים עמך. והיה אם תמות שם קצת — היינו, שתי פעמים ביום — משממון, אל תבוא עלי בטענות אחר כך. דמך בראשך ובראש רעיך החרוצים, ואני וביתי נקיים. הכבא, שיחיה, יוציאך פעמים בכל יום, בבוקר ובערב, אל חלקת שדה נזוזה, מסומרת בקשיה כ„מברשת" של שערות חזיר, והביאך עד מקום, שמתיבשים שם בחמה גללי בקר וצפיעים, ואמר לך: הרי זה „טבע". צריכים להתענג ולהתפעל. ואתה תהא חייב להתענג ולהתפעל, פרישמן! ׳אדרבה, גם נא שלא להתענג ושלא להתפעל.

דברתי עם האנשים הקוראים אותך לקיוב. הם לא קבעו עדיין את השעה ואת המקום. לכשיקבעו יודיעוך. לפי שעה, טב באשר תשב ונוחה, והיה כאשר תריד — ופרקתי את עול הקריאה מעל צואריך.

העתקתי כאן אל הנקי ספור קטן, שכתבתיו בימים האחרונים לשם קובץ רוסי, על פי הזמנה. לכשאשוב אל ביתי, אעשה את אזנך כאפרכסת ואקראנו לפניך. איננו, כמדומה, רע ביותר.

לפי שעה תקעתי את יתדי באותו מקום, שבחרה לה אשתי לנוהדקיץ, ודעתי נטרפת עלי מתוך השעמום. הגע בעצמך, התמוז כבר עבר, ועדיין אין פה לא בצל ירוק, ולא קשוא, ולא צנונידרחים ולא היבדבנים ולא כלום. גם זו דאצ׳ה, בעונותי הרבים. מתאוה הייתי להושיב פה את ספקטור ושמעתי את אשר ידבר. אבל מה יש פה? יש פה יער ארנים, וערסלים בתוך היער, והיהודים כותחים עם יהודיות מעוברות בתוך הערסלים, ובקבוקים ירוקים מלאים חלב עזים מבצבצים מחיקיהם. אין אתה יודע, מה ענין חלב עזים ליהודיות מעוברות?

הבטלה מביאה לידי מחשבות גדולות, ואחת מהן כבר הולכת ומתבשלת במחי. חושב אני לקום פתאם בחצי אחד הלילות, בעוד אשתי ישנה, ולברוח על נפשי. לאן? איני יודע עדיין. אפשר, לז׳יטומיר, לימים אחדים, ואפשר טאקע לאודיסה שלי, שתחיה לאורך

ימים טובים, אמן. אפס, אין זו, לפי שעה, אלא מחשבה בלבד, ואלהים יודע אם תקום.
אם אינך מתעצל, הטל בשבילי לפרקים אגרת קטנה.

והנני שלך

ח. נ. ביאליק.

נ. ב. הנגשת אל אחד התרגומים בשביל „מוריה״, מאלה אשר דברנו עליהם?

ב

יקירי פרישמן,

מכתביך ומכתב שטיבל האחרונים נמסרו לידי שלשום בשובי ממאלין, הוא המקום אשר ישבתי שם כשבעה שבועות. את בקשתך ע״ד מסירת שלש מאות רו״כ ע״ח שלך להגברת ר. אעשה היום.

שואל אתה: מה עושה אלהים עמנו? — מעשים לא יעשו! הנה למשל עתה, בעודני רושם את הטורים האלה, „נוע תנוע הארץ כשכור״, כתלי הבתים ירעדו, והחלונות יזועו, והזכוכיות תתפוצצנה, והחרדה והזעקה הקיפו את כל העיר, ואנשים ונשים וטף נסים מנוסת מות, ומירכתי העיר עולים קולות נפץ ותמרות עשן ועמודי אש עד לב השמים. אוצרות כלי הנפץ הועלו בסערה. מעשה קיוב. שאל את פיכמן ויגדך.

„התקופה״ בצרוף שני „בני בקועה״ כרוכים בתוכה — „האחות ביאטריסה״ וגליון אחד של „תמונת גריי״ — אף הם הגיעוני. דפדפתי בהם קצת. יש ויש! יש הרבה דברים טובים. לך בכחך!

כשאפנה אעיין בהצעתך ובהצעת ה׳ שטיבל בדבר עבודת תרגום. את „יֶבְגֶנִי אוֹנֶיגִין״ לא אקח. לא לי הוא. בחור אבחר לי איזו עבודה אחרת. בכל לבי רוצה אני לעשות לך ולאיש הטוב ה׳ שטיבל קורת רוח. האמינה נא.

ולפי שעה אין בידי מאומה. במאלין כתבתי אמנם ארבעה פרקים חדשים של „הספיח״, ואולם הם מובטחים כבר, מלפני שלש שנים, לגליקסון, וכבר הכריז על כך כמה פעמים בעתונים ובמאספים שיצאו על ידו. ואולם אם יצא איזה דבר חדש מתחת ידי — כל היוצא לך הוא. לך ולא לשום איש אחר בעולם כלו.

שלך באהבה נאמנה

ח. נ. ביאליק.

אלול התרע״ה.

ג

יקירי פרישמן,

כותב אני לך מבית־החולים, באותו החדר עצמו, שמצא בו מנוח גופך הטהור לפני שנתים. אותו החדר ואותה המטה, אך אהה — לא אותה המשמשת! השד לקחה — ואיננה. אין מזל לי, העני. מחר אני עולה לגרדם; ואתה אל נא תתחלחל. אינני חולה מסוכן, חלילה. אלא נתאויתי תאוה לטעום טעם של אזמל. אראה נא, מה יצא מזה. והעיקר, אל נא תפרסם את הדבר ברבים ולא ביחיד. סודך הוא — שא! אקוה לשוב בעוד חמשה־שבעה ימים אל ביתי ואל מטתי ואכתב לך בפרוטרוט. לפי שעה קבל תודתי ונשיקתי על הרהור תשובה שלך. ידעתי כי כן תעשה. היה ברוך. וברך נא בשמי

את מר שטיבל על נדבתו ההגונה לטובת שני הסופרים המסכנים. בשובי לאיתני לא אאחר לשלוח את הכסף לתעודתו.

וקבל שוב הבטחתי: כל היוצא מעטי ראשונה, אותו אשלח לך. היה בטוח.

שלך באהבה

ח. נ. ביאליק.

אודיסה, 9.9.917.

ד

בין המצרים התרע"ז, אודיסה.

למי שסבר וקִבֵּל, לערוך בהוצאת שטִבֶּל, ספרים בלשון הבַּבֶל, והוא כשוכב בראש חִבֵּל, ר׳ דוד נ"ו

יקירי,

צדיק כמוני יודע נפש עורך בישראל, ובו ביום שהגיעני מכתבך ישבתי לתרגם את „בין שני העולמות" לאנסקי והיום כליתיו ושלחתיו אליך באחריות. בחרתי לי בתרגום זה לשון ספרי יראים, שתהא נוחה להשמע תהא מובנת, כמדומה, גם לבעל עגלה. כך נאה לדרמה אגדית זו גם מצד תכנה העממי וגם מצד היותה עומדת לעלות על הבמה.

ועתה הנה שמרתי את מוצא שפתי, אל נא תחל גם אתה את דברך ובו ביום שיגיעך המכתב הזה — תשלח את גרים ספר שלישי. באמת צריך אתה לשלוח שני ספרים, שהרי גם אני נתתי לך ארבע מערכות, תחת השתים שהבטחתי, אלא שותרן אני מטבעי ולא אדקדק עמך כחוט השערה, אומר אתה ספר אחד — יהא אחד...

אגב, עם זה תקבל גם את המחברת הראשונה של גרים, שיצאה באלה הימים. ההוצאה איננה מהודרת ביותר, אבל, לפי התנאים הקשים, גם לא גרועה ביותר. הציורים נפגמו בהדפסה גם מחוסר צבע יפה וגם מאין מדפיס אמן. בכל פנה — תשעה קַבִּין צרות, חביבי. אין נייר, אין פועלים ואין כלום. המקום ירחם.

המחברת הראשונה נדפסה במספר 3000 אכסמפ׳ ומחירה נקצב 1.50 ר׳, ואם כן יגיע לך מ„מוריה" על חשבון שכרך עוד רבוא רבבות דינרי זהב וכסף, ממש אוצרות קרח. הוא אשר אמרתי, בהתחברך ל„מוריה" לא תתחרט.

המחברת השניה הולכת ונסדרת. אל נא תעכב אפוא בידך את השלישית.

כותב אתה מכתבים על ימין ועל שמאל, ובי צרה עינך מהודיעני לפרקים מה מעשיך ומה מחשבותיך ומה שלומך וכו׳ וכו׳. איש רע אתה ולבי עליך!

ודבר משלי אין עתה בידי לשלוח אליך. אין! ריק אני כמצולה שאין בה לא דגים ולא נחשים ועקרבים. והיה בפקוד אותי אלהים ופקדתי גם אותך. בהן שלי!

— אמור שלום למר שטיבל ולאשתי הקטנה והיפה והמתחטאת. את מכתבו קבלתי— והנה נעשה רצונו.

— והיכן הנעלים אשר הבטחתם? בדאים! כמוכם כפרעה!

— אל נא תעכב את שכר תרגומי. שלח כאשר תשית עליך ועל שטיבל, אך אל תעכב. יש שגם מדפים ומו"ל וְגֶרזֶ'בִין וטוּבאַרישז ובורגני וקצת סופר — ביחד — זקוק ל„אותו דבר".

והנני שלך באהבה

ח. נ. ביאליק.

ה

19 סנטיאבר 1917, אודיסה.

פרישמן יקר,

אם באמת ובתמים כתבת את אשר כתבת — ונראים הדברים שכך הוא — אין פסיכולוגוס רע ממך. האמנם בכל ימי שבתך עמי לא תכנת עוד את רוחי ולא התבוננת, כי לא אני האיש ההולך את רעהו בעקבה והמבקש במעשיו חשבונות רבים? אלו היה קורטוב של אמת בכל חשדותיך והרהוריך והשערותיך, הייתי מפשק חמש אצבעותי ומחנק את עצמי מתוך בוז לעצמי. ראית שנדפסו שנים שלשה פרורים משלי ב„שתילים" וב„העם" וחלשה דעתך, אך הלא אתה ולבך יודעים, כי פרורים כאלה אך מפל עט הם ולך לא יכשרו. יש בידי דברים קטנים לתינוקות, ואם אקריבם לך, פֶּחָתִי, הירצו לך? היש להם מקום במאספים שאתה מוציא? דמיתי לצאת בימי הקיץ לנוה שדה ולכתב את אשר יעלה על רוחי, אך מן השמים עכבוני ואני נשארתי באודיסה וידי ריקות. אם תבוא בי הרוח, היה בטוח, כי לא אַחל דברי וראשית פריי יהי לך. לאנוס את נפשי לכתיבה איני יכול ואיני רגיל. סופר בדרך ארעי הייתי מעודי וכך אהיה, כנראה, כל ימי. ובכל זאת, אחרי קראי את מכתבך, נכון הייתי לתת למי שהוא את אורלוגין הזהב אשר בכיסי, ובלבד שתעלה בידי לכתב דבר הגון ונאה לך ולהניח את דעתך. שלום רוחך יקר לי כשלי, ואתה אם תאמין ואם תחדל. רשאי אתה לחשדני בכל החטאים המנויים ב„על־חטא", אך לא בפניות ומחשבות זרות מעין אלה האמורות במכתבך. איש תמים ופשוט אנכי, כְּלי זכוכית, ו„חכמות" ו„מיטודות" ו„שיטות" בנוגע לחברי לא אדע. פגול הם בעיני. פע!

— את 600 הרו"כ שכר תרגומי בצרוף הנעלים קבלתי בזמנם — ותודה רבה לך ולשולחם. תודה כפולה — על הנעלים. אך אלה הן נעלים! עין לא ראתה כמוהן! שום אשימן על שלחן הכתיבה, אחת מזה ואחת מזה, והיו לעיני תמיד. לפי שעה הן גנוזות בארון, וכל אורח שנכנס אנו מכבדים אותו בראיית הנעלים. כל זמן שאנו ממשמשים בהן אנו מוצאים בהן טעם חדש. יש „מבינים" שבודקים את הנעלים בכל חמשת חושיהם בארון, וכל אורח שנכנס אנו מכבדים אותו בראיית הנעלים. כל זמן שאנו ממשמשים בהן מטייל עוד בנעלותי הבלות. שנה ראשונה אשתמש בהן רק לשבתות וימים טובים. שנה שניה — רק לזמן תפלה וקריאת שמע, שנה שלישית — רק לזמן כתיבת שירים, וכן הלאה... באופן כזה, תעלה, כמדומה, בידי לקימן עד זמן כניסה לארץ ישראל, שלפי דברי קליינמן, תחול מיד אחרי תום המלחמה. דרך אגב, במכתב הקודם שאלת למדת הרגל של אשתי. מדתה נו' 36, והיה אם יעלה רצון מלפני מר שטיבל, ושלח גם לפי המספר הנ"ל זוג נעלים, ואני אשלח בתודה ככל אשר ישית עלי. אמור לו בשמי שלום — לו ולרעיתו.

— השטר הראשון, שהיה בידך, הגיע אלינו בזמנו ונשתלם, וזה שחזר אליך הוא, כמדומה, השני. גם אנחנו לא ידענו מה היה לו. ביום הפרעון חזרנו על כל בתי הבנק שבאודיסה והשטר לא נמצא. לא קבלנו שום הודעה לא מאחד הבנקים ולא מן הנוטריון. המקרה — לא נעים לנו. אני שולח לך היום את התשלומים — 300 ר' — בצרוף הוצאת המחאה 4.30 ר', ואתה תואיל בטובך לאשר את הקבלה. — השטר השלישי גם

הוא כבר נתקבל פה ונשתלם בזמנו. הואילה נא לאשר גם את תשלומיו של זה.

— סדורן של שיחות גרים מחברת שניה הולך ונמשך, אבל המלאכה, ככל המלאכות עתה בימינו, ימי ממשלת ה„חברים", מתנהלת בכבדות רבה.

עודף שכרך המגיע לך ע"ח שיחות גרים תקבל בקרוב.

— ועניניך אתה ב„התקופה" וב„הוצאת שטיבל", כפי ששמעתי, יגעים קצת. אכן בזמן קשה ובימים רעים קרבת אל העבודה. פיכמן נד כקנה, אם ללכת אליך אם לא. היום כך, ומחר אחרת, ואין לעמוד על אפיו. לדעתי, אין טוב לך בלתי אם להכין לפי שעה חומר ספרותי ככל אשר תוכל, וההדפסה וההוצאה לשוק תבואנה אחר כך. למה לך לדחוק את השעה, והיא אינה כשרה עתה כלל להדפסה. מחיר הנייר — שני רובל הפונט תחת עשר קופיקות. אותיות טובות — אין, פועלים — אין, בתי דפוס עברים — אין, אין כלום. ומי אמן ויעבוד בתנאים כאלה?

— בעירנו יושב ל. פנוי ממלאכה ורעב. אולי תמסור לידו עבודה של תרגום כל שהיא. סגנונו לא רע, ולפעמים עולה יפה. בוחר היה לתרגם מטורגניב, כגון „כתבי הציד" וכדומה. מה דעתך.

— ועתה בקשה אחת גדולה: הסופר בן־עמי, היושב עתה עם בני ביתו בג'יניבה, נוע ממש מרעב. כל ימי המלחמה תמכו בידו מאודיסה; עתה אין התמיכה מספקת כלל, מפני מעוט הסכום ומפני ירידת השער; וחוץ מזה, רבו חובותיו משכבר, ואין קומצנו משביע. אנו אומרים אפוא לאסוף בשבילו סכום הגון, בעדה, ולשים קץ בפעם אחת למצוקות רעב שלו ולהבטיח את פרנסתו המצומצמת לזמן מסוים. אני וחברי מבקשים אפוא מעם מר שטיבל, שישתתף בדבר זה, ואתה היה השליח למצוה. אנא עשה נא ואל תאחר. השעה דוחקת.

הלאיתיך בדברים הרבה, ואתה עיף ויגע גם בלעדי. סלח. והאמן, כי נאמן ושלם לבבי עמך כל הימים.

שלך באמונה

ח. נ. ביאליק.

נ. ב. את העיקר לא שכחתי. התמונות אשר דרשת מוכנות כבר, ובעוד ימים אשלחן אליך.

ז

22.2.918 אודיסה.

יקירי פרישמן,

ה' שטיבל הממני! לדבריו, לא הגיעכם גם אחד ממכתבי, שכתבתי אליך ואליו לפני כמה שבועות. האמנם? אכן „נסים" כאלה נעשים עתה בכל יום, וכבר חדלנו מהתפלא, ובכל זאת ה„נס" האחרון היה הפעם בעיני כחדש.

הודיעני נא, אם אשיב אליך מיד את אלף הרובל, ששלחת בשביל הסבא, או אעכבם בידי עד שוב סדרי הפוסטא למנהגם. לפי שעה, אין הפוסטא שלנו נוהגת להמציא את הכספים, השלוחים בידה, לבעליהם, ויש קצת אחריות בדבר. משער אני, שגם במקומכם כך — האין זאת?

ואשר לשיר חדש — בוש אני להסתכל בפניך. עני ואביון אני. אין לי. התאמין לי,

פרישמן? הלא בודאי תאמין לי. בכל אופן, הלא לא תחשדני ברוע לב. ומי יודע, אפשר תחשדני, יסלח לך אלהים!

ה׳ שטיבל מדבר ע״ד התקופה ספר שני, ואיה הראשון? היצא?

יש לשער, כי רואים אתם חיים טובים במוסקבה, אם אין לכם בעולמכם אלא דאגות ע״ד ספרות ושירים ו„תקופות״ ועוד דברים של מה בכך כאלה. אכן אנשים מאושרים אתם.

והנני שלך באהבה

ח. נ. ביאליק

נ. ב. ראשי כואב עתה עלי עד לידי טרוף הדעת, ואנא שא לי על דברי שטות.

ז

[בלי תאריך]

יקירי פרישמן,

ה׳ ל. הראני יותר משני גליונות חדשים ולדבריו יש בידו עוד כשני גליונות תרגום, מלבד אלה שכבר המציא לידך. ביחד עם הקודם — יעלה החומר המתורגם עד לשבעה גליונות. הוא, ל. איננו מזדרז לשלוח את הפרקים שבידו אליך, מיראתו את סדרי הפוסטא המקולקלים. הן גם על המשלוח האחרון לא קבל תשובה. איך שהוא, מעיד אני עליו, שהוא עוסק בעבודתו בשקידה, ומהראוי שתזרז את „גזברך״ ולא יעכב את שכר המתרגם בידו, כי אליו ישא את נפשו.

אולי יצוה ה׳ שטיבל לתת לל. על״ח מן הכסף שבידי? אם כך — הודיעני כמה ואתנה.

והנני שלך

ח. נ. ביאליק.

— שלום לה׳ שטיבל.

— הקבלת, לפחות, את מכתבי האחרון?

ח

[בלי תאריך]

דְוִדִי וידידי,

אם ישרה נפשך בך ואם אין עם לבבך להורידני לבאר שחת בחצי ימי — אנא חוס נא עלי ועל טפי ועוללי ושלח כמה שהוא מן „הנפשות״ למסדר האותיות העומד בטל. ואם אינך משלח תיכף ומיד — הוסף עוד „נפש״ אחת על נפשותיך — את נפשי אני.

שלך

חנ״ב.

ספרים

הפיטן

(לצאת קובץ שיריו החדש של יהודה קרני)

ימי־הבינים הבחינו כבר בין **המשורר** ו**הפיטן**, ובחוש נכון. ההבדל בין השירה לפיטנות הוא כהבדל בין הפילוסופיה לדת. השירה והפילוסופיה, כשהן עומדות על שיאן, מבריע בהן היסוד **העולמי**, האוניברסלי או גם הקוסמי, ולפחות, **האנושי הכללי**, המתנשא מעל גורלו של האדם הפרטי; והפיטנות והדת אחוזות ודבוקות בחיי **היחיד** ובמיטבי קיומו, פעולתו וסבלו של היחיד. משוררינו הגדולים בתקופת ספרד היו גם פילוסופים, בין בשעת מחקר ועיון ובין בשעת שירה מתוך עליית־נשמה; ולפיכך עברו רוב משאותיהם הנשגבים כענני־זוהר מעל לראש העדה, ורק מקצת מיצירותיהם, ממדרגה שניה, זכו להכנס לתוך מחזור התפילות. לעומת זה קמו בימי־הבינים המון פיטנים, בעלי שיעור־קומה עממי, שדאבו ויחלו עם האדם הבינוני, והם הציפו את הליטורגיה הצבורית להורות. נצחיותם היא אנושית, חמימה, מספירות הרגש החיוני.

דור דור ופיטניו. ואמם־הורתם התרגשות־עם, התלהבות־עם. בימי הגזרות והשמדות, בתקופות הפסיכוז ההתי וקידוש־השם, כשנסערה האומה בחזון־עינויים וגבורה עליונה של האמונה — הולידה פיטנים נאצלים, מחברי קינות וסליחות, פזמונים וקרובות, שדמעותיהן היו לשקוי־מרפא ופרט־חרוזיהן דרדר כתוף מעודד לפני המחנה. ובדור התחיה ושינוי הערכים, כשהתנער העם מאבק הגולה לעבור לחיים חדשים במולדת, קם חבל פיטנים מזועזעי־התמורה ללוותו בדרכו היגעה והמעפילה, רבת המאמצים וההשראה. והטיפוסי שבהם, בר־המיצר הטבעי ביותר בין הישן והחדש, הוא **יהודה קרני**.

הקובץ הראשון של שיריו, „שערים" („דביר", ברלין, תרפ"ג), נעוץ עוד בחלק משרשיו בקרקע שמלפני מלחמת־העולם. הוא מושפע עוד מן ה„זעם" וה„מרד" של ביאליק, אלא שהמושגים אצלו יותר מודרניים, יותר סוציאליים. בשעות החירום והזוועות, שהתרגשו ובאו על ישראל, מרד ביאליק, כביכול, במלכות־שמים ונפשו נקעה וסלדה מקטנות־ההשגה של עליבי עולם; וקרני יש ששטה עם מורדים במלכותא דארעא, ונפגע מן התסיסה המהפכנית, שהלהיבה את הרוחות בשלהי השלטון הצארי:

וְאֵשׁ זָרָה שֶׁיָּרְדָה עָלַי וּלְתוֹךְ נִשְׁמָתִי

קִבַּלְתִּי בְּיִרְאָה וָפַחַד,

כְּמוֹ שֶׁקִּבַּלְתֶּם אֶת-תּוֹרַת עַבְדוּתְכֶם
וָאֶעֱבֹד אֱלֹהִים חֲדָשִׁים בְּנִפִילַת אַפַּיִם
וְעִנּוּיֵי הַנֶּפֶשׁ...
(ס״א)

נפשו צמאה אז „לרעננות־החליפות ולחזיונות — ולוא חזיונות הרס״, ולא לחנם ראה לפניו לעתים קרובות כל־כך את החליל הגרדום. אולם כפיטן חם־המזג ונוח לקליטה והתרשמות לא היו לפניו שום כיוונים ודרכים כבושות. הוא עבד בבת־אחת „שבעה אלים ושבעים ושבעה שטנים״. באותה תקופת הדמדומים והתוהו־ובוהו של „עד בוקר״ היתה נפשו השוקקת מלאה סתירות וחמרים מפוצצים, אלא שלא כסו לגמרי את היסוד הישן והמסורתי, הרקע הטבעי של כל משורר נאמן. על שולחנו עולים כל מיני ספרים, של קודש ושל חול, והקודש מכריע. ולפיכך מכריעים אצלו בתקופת־מעבר זו הכמיהות והכיסופים את שאר מיני הרגשות. ידו ההוזה מגששת למצוא את ה„שערים״ אל „טרקליני״ היופי וההתעלות, ולא אחת הגיעה, מתוך הרגל, גם למבוא המקדש הישן. אולם ביאליק יכול לעמוד עוד, מלא געגועי־שיבה, „על סף בית־המדרש הישן״, הפתוח לפניו עם כל תכנו הנשמתי, ואילו קרני מוצא תמיד את הבית סגור או הוא סוגרו בידו. נר־התמיד דולק, רחש קדושה מבפנים, ולנפש סוררה ותועה מבחוץ אין חומה מגיע.

ואף על־פי כן השפיעה הקדושה המסורתית, „גירסא דינקותא״, על קרני יותר משׁשער בעצמו. הפיטן „הרעב למופלא״ נהה אחרי כל חזיונות הדור, וחזון עמו הגביר. הוא נעשה בתקופתו הראשונה לפיטן־המעבר הטיפוסי, עם כל הסתירות ועם כל הרגישות הערה לכל מאורע בחיי האומה. ודימוקרטיותו העמוקה העמידה אותו בשורה הזעה ממקומה ועוברת את הרוביקון:

אִישׁ אֲנִי עִם אַנְשֵׁי כָל-הַגּוֹלָה
וְעִם הַכְּנֶסֶת אֶלְחַם לֶחֶם עֹנִי — — —

וְעֵת אֲרוֹן הָעָם עַל כְּתֵפוֹ כָּל-מִתְנַדֵּב
יִשָּׂא, וְאַחֲרָיו יִסַּע כָּל הַמַּחֲנֶה,
גַּם אֶצְבָּעִי אֶשְׁלַח אֶל קְצֵה בַדָּיו
וּלְכַנְפֵי הַפָּרֹכֶת שֶׁתִּסְרַחְנָה.
(פ״ה)

קרני עובר עם קהל שבי־הגולה אל „מחוז היעודים״, ולא בראש המחנה, אלא בקצהו. הוא אינו מן המעפילים וממללי רמות. כ„איש־הגולה״ בא הפיטן, כיהודי אפור, עיף ונוגה, הרואה את מציאות החרבן כמו שהיא ושב מעט מעט לכחו ולקורת־רוחו עם התקדמות הבנין. וכאן מתחילה תקופת־יצירתו השניה והעיקרית של קרני. מקודם הרגיש בחוסר שלמותו: „לי נתן היוצר הזיה וחרט, אך טרם נמשחתי״ (ט׳). עכשו נמשח. אחרי ה„שערים״ לכל מיני טרקליני־הזיה בא הקובץ השני „בשעריך,

מולדת" („אחיעבר", תל־אביב, תרצ"ה), המוליד לטרקלין הריאלי האחרון. בקס"ד ה„פיוטים" הנכללים בו מפעם דופק טבעי וגאמן לגישושים הראשונים של יהודי־הגולה ב„בית אימא הבמיהות", בארץ העתיקות וההתחדשות. קרני נעשה הפיטן בה"א הידיעה של פגישת הבנים הנדחים והאם השכולה, של נדנודי חיי הישוב.

בחזיונים המקורזלים והאמיצים, שקרני חוצב בפטישו, יש חום ורגש בלתי־אמצעי, הרמוניה קודחת ומקורית, מראות הארץ פגעו בבשר החי והתפיסה היא ראשונית:

הַחוֹלוֹת, הַחוֹלוֹת, הַחוֹלוֹת הַמְיַגְּעִים — — —
הַצְּנִינִים, הַצְּנִינִים, כָּל צְנִינִים וְחוֹחִים
כָּל דָּרְבָן וְצַבָּר מֵאֵלִי נִיחוֹחִים.

(י"ג)

וְאוֹר שִׁמְשָׁהּ מְחַיֶּה, מֵמִית,
כֻּלָּהּ סְתִירָה, סְתִירָה שֵׁמִית.

(ט"ז)

וְהִסְתַּגְּלִי,
נַפְשִׁי, לְנוֹף בָּרוּךְ: —

(ל')

קרני מתגולל בזבול אלהים, ב„עריא הסלעים" של ירושלים, ומעלה מן העפר החרוך משהו מן הקדושה והתפארת הקדמוניה: „בירושלים זאת יפול דבר שגיא: חגי" (קס"ח). אך קרני איננו פיטן העבר והעתיד, אלא פיטן ההווה. הוא קשור בטבורו לתהליך הקיום הבינוני, למתהווה, חי ומרגיש:

לִי יֵשׁ רְשׁוּת וְגַם הַכְרֵחַ
לִהְיוֹת טִפֵּשׁ וְגַם נָבוֹן;
יוֹם יוֹם מַשֵּׁשׁ וְאַף רַחְרֵחַ
כָּל בְּשֵׁם טוֹב וְרִקָּבוֹן.

(פ"ט)

הפיטן מרפרף על כל צורות הישוב, על כל גוון בולט ואפיני, ו„שיר ינעים במנענעים ובצלצלים" על גגה ורחוב, על תן וגמל, על הילד הנולד בארץ ועל שולמית החדשה. הוא רוטט מתוך השתתפות עם כל נושם, מתענג וסובל, מקדיש פיוטים מיוחדים ל„נער שקוצצו לו שתי אצבעות", ל„כלב בשרב" הצמא לצל ומים. אין כמוהו אנושי ב„ארץ זאת" שנתאבנה:

וַאֲנִי כָּל־כָּךְ קָרוֹב, וַאֲנִי כָּל־כָּךְ רָגִישׁ
אֶל שִׂמְחַת אָדָם וְאֶל יְגוֹן אָדָם.

(צ"ו)

ההוויה החדשה תפסה את הפיטן, ובלי פריטנסיות והרמת הטון הוא מוסר פירורי־חיים כמו־שהם. מעולם לא שר על גאות הרים וים, על זריחות ושקיעות, על „היסטוריה" וצער־העולם. מימיו לא הכיר את הפוזה ו„מצב־הרוח" הרשמי. כ„חיל אלמוני" יתהלך בקהל, כמאן־דהוא, ויונק מן השכבות החיוניות האלמנטריות. על כן רשמיו כה בלתי־אמצעיים, קליטתו כה צנועה:

מִזֶּר נָבִיא נַפְשִׁי סוֹלֶדֶת

וּמִמַּדֵּי כֹּהֵן גָּדוֹל;

אֲהַבְתִּיךְ מְאֹד, מוֹלֶדֶת —

עַל כֵּן אֲנִי בְּחֹסֶר כֹּל.

(מ״ח)

שמחות־הכלל וצרות־הכלל נחות על הפיטן כעל אחד מן הצבור, מתוך הרגשה קולקטיבית. ובלי איצטלא של מבשר ומוכיח, בלי תפקיד מנהיג של „מעוגין", יהיה לפה להרגשת המרובים. מתוך צדק עממי הוא מתמרמר „אל רועי עדרים" אנוכיים ביותר, ונד בצער לפרצות מפלגות: „אדמתך הרי כזרת, ומדניך — עד אין סוף" (נ״ג); ובימי הירידה המוסרית של ה„פרוספריטי" אינו נמנע מלקרוא לרעב. ולזכות מיוחדה יש לזקוף לפיטן, שמאורעות תרפ״ט הוציאו מפי קולמוסו רק פיוט־גבורה אחד ל„בני חולדה". על השחיטות וההתעללות הפראית נושך העם את שפתו והמוזה הטבעית עוברת בשתיקה...

פיטנותו של קרני, הבנויה, ככל פיטנות, על היסוד הלירי ולא הציורי, היא הנות־הנפש הנאמנה של העליה הבלפורית. אולם יש לצמצם את תחומה מצד אחד: היא מביעה לא את ניב החלוץ, אלא רגש כלל־העולים. אין בה מטמפו הבניה וההתאזרות, אלא ממזג הקיום המושרה ו„המסתגל". לולא סנגונה ה„פיטני", הפורץ בכח עיקולים משלו, היתה עלולה להיות למעין נובע של שירי־עם. לפי שעה שרים, כמדומה, רק את הפזמון „עגבניה". ובדור, שהפיטנות פרשה מן התפילה, היא נושאת את השכינה העממית בחיים.

מ. ר—ן

לחקר השמות המופשטים

„יש שבמלה קטנה אחת ננגזה כל תמצית חייה, כל השארת נפשה של שיטה פילוסופית עמוקה". דברים אלה — של ח. נ. ביאליק — עולים במוחך מבלי משים, בשעה שאתה מעיין בספרו של פרופ׳ גולקוביטש על יצירת המושגים המופשטים בעברית*.

המחבר (עכשו — פרופסור באוניברסיטה של דורפאט) מנסה בספרו זה לעקוב

* Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte, von Lazar Gulkowitsch, Leipzig 1931.

אחר התפתחות המושגים המופשטים בעברית לפי התקופות. את כל שמות המושגים הללו מחלק הוא לשלשה סוגים עקריים: א) שמות שנגזרו משמות־עצם (ילדות מן ילד וכד׳); ב) שמות הגזורים מתארים (נאות מן נאה, וכד׳); ג) שמות־פעולה למשקליהם (דרישה, מחילה; אסור, בטול; הבדלה, הגבהה; הפרש, הכשר; הבדלות, השארות; השתלמות, התפתחות וכד׳) ושאר בסיום —ות.

בכל אחד מהסוגים הללו מובאות דוגמאות שונות לפי התקופות: מקרא, תלמוד, והתקופות המאוחרות, לרבות יצירות העברית החדשה (אם כי במדה קטנה מאד).

בסוג ראשון מחולקים השמות לפי מוצאם הסוציאלי, אם אפשר לומר כן: פרק ראשון — עניני גיל וכיוצא בזה (נעורים, בחורים, ילדות וכד׳); פרק שני — מעמדות (מלכות, כהונה, עבדות וכו׳); פרק שלישי — אומנויות (חייטות —מן חייט, וכו׳); פרק רביעי — משרות (נשיאות, רבנות, דיינות וכו׳); פרק חמישי — עניני משפחה ואשות (אלמנות, חתונה וכו׳); פרק ששי — מונחים משפטיים (פשיטות, ערבות, שליחות וכו׳); פרק שביעי — מונחים בעניני דת והלכה (אלהות, יהדות, נזירות וכד׳).

הקורא בפרקים אלה יהא כמטייל באולם של מושגים, ובו תאים־תאים למקצועותיהם. ברור, שאין לקבוע תחומים מסוימים בהחלט לכל פרק לחוד, ויש שהגבולות מיטשטשים. חזנות ודיינות — מציינים את מלאכת החזן והדיין, כשם שחייטות מציינת את מלאכת החייט, ומדוע זה „הופרדו הדבקים״? הוא הדבר ב„יבמות״ או „בכורות״ שהובאו בפרק המונחים המשפטיים, בה בשעה שהם יאים יותר לפרק חמישי.

לעומת „הפרדת הדבקים״ מבחינת המקצוע יש לציין, כי דוקא מצד התקופה מטושטשים כאן הגבולות, ולא הובלט בפירוש, אילו שמות קדמונים הם ואילו מאוחרים. גם הדוגמאות — ביחוד בפרקים ג״ד׳ — מעטות הן ביותר, ומיצירות העברית החדשה לא הובאה כמעט אף אחת, בה בשעה שהן מרובות למדי במקצוע זה (בנאות — מן בנאי, זגגות — מן זגג, וכן נגנות, טייחות, נהגות, נפחות, סבלות ועוד).

סוג שני — המלווה טבלאות מפורטות על פני עשרים וששה עמודים — מצטיין לעומת זאת בקביעת תחומים מסוימים לתקופות, ולכל אחת מהן מוקדש טור מיוחד בטבלה. הטורים הללו — בבחינת שדרות־טיול הן, המביאות עונג רב למטייל בהן, אם אך ידע הוא את הדרך בה ילך. כמה וכמה דברים מעניינים מתגלים לפנינו בשדרות אלה. הנה, למשל, שמות ותארים, שהמושגים המופשטים שנגזרו מהם אינם נגמרים בסיום —ות (עובי — מן עבה, רוחק — מן רחוק, קודש — מן קדוש וכדו׳), והם עפ״ר יצירי תקופות קדומות הם, וכאלה (כגון חריצות — מן חרוץ), שהמופשט הנגזר מהתואר מסתיים רק ב—ות, מעידות גם עובדה זו, שבכמה מושגים מופשטים לא נשתמרה ההוראה היסודית, כי אם המושאלת בלבד: גבות־רוח מן גס־רוח, ואין גסות מן גס — גדול (בהמה גסה וכד׳).

בסוג זה יש, כמובן, גם מופשטים כאלה, שקשה להכריע בהם, אם נגזרו משמות־תואר, כי יתכן, שהם קדמו לתארים, למשל: ענוג — עונג, איום — אימה וכד׳. המחבר רואה את השמות עונג ואימה כנגזרים מן ענוג ואיום, אולם קרוב לודאי, שהשמות קדמו כאן לתארים. על קיומם של מושגים מופשטים, שלא נגזרו מתארים, תעיד עובדה זו,

שאחדים מהמופשטים (זוהר, חן ועוד), אין להם בעברית תארים מקבילים, ורק בתקופה החדשה החלו לגזור מהם שמות־תואר.

חלוקת השמות לתקופותיהם עשויה עפ״ר בדיוק ובזהירות. רק שמות מעטים צוינו כמאוחרים, והם מצויים במדרשים. למשל: גדלות (עמ׳ 55), אדירות (עמ׳ 65, — יש במדרש תנחומא), וכן עורות, אלמות, חגרות (עמ׳ 65, — יש ב״אותיות דרבי עקיבא״).

בחוסר ערכים — אין להאשים את המחבר, כי לא היתה כונתו ליתן לנו קונקורדנציה למושגים המופשטים. לעומת זאת יש להתפלא, שאחדים מהתארים, שהובאו בספרו, לא צוינו בצדם כל השמות המופשטים, שנגזרו מהם. למשל: בעמ׳ 54 אין רחבות מן רחב, בעמ׳ 56 אין כבדות, וכן חסרים השמות קרבה (מן קרוב, 56), רטיבות מן רטוב (58), זוד מן זד (62), צהיבות מן צהוב (עמ׳ 60, — ונמצא בספרי ימי הבינים). וכל אלה שמות עתיקים הם. בשמות חדשים גדולה ההשמטה עוד יותר: אין בטיחות מן בטוח (78), אין איתנות מן איתן (66), ואף לא צְחוֹר מחדושי ח. נ. ביאליק מן צָחוֹר (60). לעומת זאת יש קַשָׁבוּת מן קַשָּׁב (79), ושם זה אינו נהוג בעברית (אולי מצאו המחבר בספר מימי הבינים).

בסדר קונקורדנציוני וממצה מביא המחבר רק את השמות שבמקרא בסיום —וּת. אולם החלוקה, שקבע בהם, מתמיהה את הקורא העברי. לפי התקופה הוא מחלקם לשלש קבוצות: לפני גלות בבל, עד 400 שנה ועד 200 שנה לפני ספה״נ. והרי עד היום חלוקים החוקרים בדעותיהם בדבר זמני היצירה של כתבי הקודש: הללו מקדימים והללו מאחרים, והדבר אין לו הכרע. תמוהה עוד יותר חלוקת השמות לודאיים ולמפוקפקים. ובגדר ״המפוקפקים״ קובע המחבר לא רק שמות בודדים קשי־הבנה (כגון הלמות), כי אם גם שמות, שהוראתם אינה מוטלת בספק: ידידות, כבדות, פקידות, קדרות, הריסות, עצלות, הוללות, אכזריות וכדומה — כל אלה ״מפוקפקים״ הם. יתכן שחכמי הנוצרים קבעו ״הלכה״ זו, אולם אלה הרואים את העברית כשפה חיה ולא חנוטה ומאובנת, יתפלאו מאד על הפגם, שהוטל בשמות מקראיים כשרים וברורים בהחלט. במה זכו, למשל, גאות וגבהות ושרירות וצמיתות וכו׳ להיות ודאיים יותר מן שחרות, שפלות, ידידות, כבדות וכו׳?

לעומת זאת צדק המחבר בקבעו שורת שמות, מהספר חכמת בן סירא, כמוטלים בספק. יתר על כן: קרוב לודאי, שהשמות הללו (התענות, השתנות, משמרות, מחקרות) אינם קיימים כלל בבן־סירא. שני השמות הראשונים אינם, כנראה, אלא שם־הפועל, והוו׳ בחולם (ע״ד ״בהתגלות לבו״, משלי י״ח ב׳), ושני האחרונים — מספר רבים, וגם בהם הוו׳ בחולם (וכן מנוקד ב״חכמת בן סירא״, שיצא לאור בירושלם ע״י מ. צ. סגל).

בנקוד השמות, שצורתם הפוניטית אינה ברורה וקבועה, נהג המחבר זהירות ודיקנות, הראויה לשבח. יש להשיג בכ״ז על נקודם של כמה וכמה שמות, אלא שלא כאן המקום לכך. אעיר בזה רק על זרות הנקוד של ״חֲנוּנוּת״ (עמ׳ 77). יש להסתפק בחנינות בלבד, כי אין משקל פעולות בעברית, והצורות כגון ״בטוחות״, ״סמוכות״ ועוד (שאחדות מהן נמצאות בספרי ימי הבינים) מוטעות הן לכל הדעות. המופשטים ממשקל פעול יבואו ע״מ פְּעִילוּת או פַּעֲלוּת (בחרות מן בחור, סמיכות מן סמוך, וכדומה).

נעימות מיוחדת משרה עליך ספר זה, שנכתב גרמנית ונדפס בלייפציג ע״י האוני־ברסיטה המקומית — ובכ״ז נכרים בו סימני התחיה של העברית. לא לבד שמובאים בו

כמה חדושים עבריים, אלא שגם שמות החוקרים והמחקרים ה ע ב ר י י ם החדשים אינם חסרים בו. כאן „ינגבר" אליך שמות כגון י. קלוזנר, מ. צ. סגל, י. קלצקין, צ. הר־זהב, „שפתנו", „לשוננו" ועוד, — שמות שלא ייראו בספרי־מחקר לשוניים, אם הם נקראים משמאל לימין, ואפילו אם לחקר העברית הם מוקדשים...

במקומות אחרים נכר, שהמחבר אינו קרוב ביותר לעברית המדוברת. הנה כן הוא אומר (עמ' 34), כי השם אכרות פירושו בעברית המדוברת בא"י — אגריקולטורה; ומי מתושבי א"י לא ידע, כי במובן זה מקובל השם ח ק ל א ו ת, ואכרות אינה אלא מעמד האכר. וכן נאמר בסוף הספר, כי ז ה ל א כ ב ר החלו להשתמש גם בשמות „אבחמץ", „אבחנק" במקום חמצן וחנקן. והרי ההפך הוא הנכון: אבחמץ ואבחנק הוצעו ע"י בן יהודה עוד לפני 30 שנה ו ל א נקלטו ובמקומם הונהגו אחר כך חמצן וחנקן.

החסרונות המעטים שבספר אינם פוגמים את חשיבותו הרבה והמיוחדת. המחבר עצמו מכיר בקשי התפקיד שהטיל על עצמו, וכל נסיון קשה כזה לא ימלט משגיאות. מי שמצוי אצל מחקרים לשוניים ממין זה — יכיר וידע מה רבו המכשולים הצפויים לחוקר ואורבים לו מפנות שונות, כל עוד לא זכינו לק ו נ ק ו ר ד נ צ י ה כ ל ל י ת למשקלי השמות העבריים, לפי התקופות העקריות, מימי המקרא ועד העת החדשה.

הספר שלפנינו לא נתכבד עד כה בשום בקורת בעתונות הא"י, ומובטחני, שעם כל חשיבותו אין הוא ידוע אלא למתי־מספר בארץ. אודה ולא אבוש: אף לי לא נודע דבר הופעתו אלא במקרה. והרי כל משכיל עברי ימצא חפץ רב בספר אשר כזה.

מי יתן והשיב המחבר ידו על ספרו, הכתוב בלשון „תרגום", והשיבו לשפת־ה מ ק ו ר היאה לו. פעולה כזו יש בה משום השבת אבדה ספרותית.

יצחק אבינרי

מלון חדושי ח׳ נ׳ ביאליק

שבכתב ושבעל־פה, עם פרשת המשקלים בחדושי המחבר, מאת י צ ח ק א ב י נ ר י, תל־אביב, תרצ"ה, 103 עמ׳.

דבר גדול עשה מר אבינרי, ששקד וטרח ולקט וסדר, עד שהוציא לנו מלון זה של חידושי ביאליק, המכיל שלשה חלקים: א) החידושים שבכתב, לקוטים מתוך כתביו ואגרותיו של המשורר, ב) החידושים שבע"פ, לקוחים מתוך נאומיו, הרצאותיו ושיחות החולין שלו, ג) פרשת המשקלים, המשמשת הארה על דרכי המשקל שביצירות הלשון של המשורר.

ברם, „מרוב העצים לא יראה היער", יאמר המשל, ומרוב החידושים, המיוחסים למשורר הגדול, לא יראה לפעמים שעור קומתו... כי כשם שחילק המחבר בין ביאליק שבכתב ובין ביאליק שבע"פ, מפני שיש הבדל בין מוצאם, ערכם ותכנם של החידושים, כך צריך היה להבדיל בין המלים המחודשות, שכבר זכו להקלט בספרותנו ובין אלה הראויים להקלט, כמו גם אותן המלים שאין להן כל תקוה להקלט לפי נבואת המחבר בהערותיו. כן לא צרך היה להכניס בכפיפה אחת את החידושים הרציניים ובעלי הערך, שחן משוררנו ורוחו עליהם, עם החידושים הקלמבוריים, חקויי פסוקים ומליצות (מתוך הלצות בשיחותיו ואגרותיו של המשורר) ועם החידושים, „שאין בהם משום יצירתו

המיוחדת של ביאליק וכל כותב עברית יוכל לחדשם״ או שהם מוטלים בספק, אם ביאליק חדשם בכלל. המחבר מביא עשרות חידושים, איש על מקומו, בחלק שבכתב ובחלק שבע״פ, עם התוספת „־י״. כמו: זבובי, יתושי, אגודלי, פשפשי, גמדי, יובלי וכו׳, ומעיד בעצמו (עמ׳ 88): „הרי דרך זו של יצירת תארים משמות ע״י י׳ היחס שכוחה מאד בעברית, ביחוד מימי הבינים ואילך, ואין לך כותב עברי שלא ישתמש בה״ — אם כן מה הוסיף המשורר בחידושיו אלה ומה הכבוד המיוחד, שנרחש לו, אם נזקוף על זכותו עשרות מלים, שאין לך כותב עברי, שלא יחדש כמותן? האין יתר זה כנטול דומה לגבי כבודו של ביאליק? ואגב: לא רק מימי הבינים ואילך שכיחה צורה זו בעברית, אלא עוד מימי המקרא, הן כשמות פרטיים, כגון: כרמי, לחמי, גרמי, זבדי, כזבי, סוסי, גמלי, פרצי, יתרי, יצהרי, עברי וכו׳, והן כללליים: פנימי, קדמוני, אלמוני, אדמוני, אכזרי, מרירי, רגלי, ימיני, שמאלי, רחמני ועוד. וגם בספרות התלמודית יש מלים כאלה למאות (שלחני, אצבעי, סולמי, שתוקי, אסופי, גלילי, בורסקי, פונדקי ועוד). החידושים: „מתמקר״ (שב אל המקור, נשמע כמו „מתמכר״), „לחם לחמתים״ (ע״מ „רחם רחמתים״), „פמבה״ (בפומבי אשר לא פומביו אבותינו), „דוקטור דוקטרתי״ (ע״מ: „גונב גונבתי״), „קצקץ״ (דגדג), „עַבּר״ (הפך לעברי, בפיעל והתפעל) ועוד רבים כאלה, אין מקומם בין החידושים הרציניים ועל המחבר היה לאספם במדור מיוחד, כהיתול ולשון נופל על לשון בחידושי ביאליק.

בערך מִשְׂעֶרֶת (ע׳ 54) מעיר המחבר: שם זה, במקום מברשת, בא ברשימת כלי המטבח (10) ונקבע גם במלונים אחדים; המשורר התנגד למברשת, מפני שהשורש אינו עברי. ובכל זאת „שם זה לא נקלט בלשון, ואין תקוה שיקלט״. מדוע? מיהו כאן הפוסק האחרון? ומדוע טובות משענת, מטעמת, מטהרת, מגערת, משארת ועוד — ממשערת?

המלים: פעפוע (36), נהרה (30), תפוח (תפוח אפו — קצה האף), חברבר, צֶדַע אינם חידושיו של ביאליק. זוכרני בשירו של פרישמן „בשביל המשיח״: הברזל „זועף ומפעפע״; בשירו של א. ק. שפירא „קבר דוד״: „הנהר, הנהר, הגידי, נהרה!״ „תפוח עקוב״ נמצא אצל מנדלי ב„בעמק הבכא״, וכן גם במשנה: „תפוח היה אמצע המזבח״ (מגילה ט׳); „חברבר״ — בכתבי שלום עליכם („חברבור החצרוני״); צֶדַע — אצל יהודה שטינברג („בימים ההם״) ועוד.

הפרשה הארוכה של המשקלים מכבידה על הקורא ועושה רושם, כאילו לא באה אלא שלא להשאיר את הגליון חלק, כי הלא אפשר היה לצטמצם ולהביא את צורת המשקל במקומו הראוי, בהערות שבצד כל ערך. בסוף הספר כדאי היה להביא רק טבלא של המשקלים, שאפשר לסקרה בסקירה קלה. שני הפרקים האחרונים של פרשת המשקלים: „שנויי הוראה״ ו„חידושי ביאליק לאור המספרים״, הם פרקי סיכום כללי ואין מקומם דוקא במדור זה. הפרקים האלה מתקנים במקצת את הפגום שבשני החלקים הראשונים.

הרשימה הביבליוגראפית קובעת ברכה לעצמה, כי משמשת היא כעין תמונה מקובצת (כדברי המחבר) מכל כתבי ביאליק והמקורות, שמהם נשארו החידושים.

בדרך כלל יצוין מעשהו זה של מר אבינרי, העובד החרוץ בשדה הרחבת לשוננו, לחשוב ונכבד. ולואי וירבו כמותו!

ד״ר יום-טוב לוינסקי

ספרים חדשים

שהגיעו לידי המערכת

הוצאת א. י. שטיבל, תל־אביב:

כתבי ברוך שפינוזה: מאמר קצר על אלוה, על האדם ואשרו. מתורגם מהולנדית על ידי ד"ר ישעיהו זנה בצירוף מבוא והערות. תרצ"ה. 248 עמ'.

תיאודור מומסן: דברי ימי רומא. כרך ראשון, תרגם ד. קלעי בעריכת פ. לחובר. תרצ"ה. 284 עמ'. — כרך שני, תרגם ד. קלעי בעריכת ד"ר צ. ויסלבסקי. 285 עמ'. — כרך שלישי, תרגם ד"ר צ. ויסלבסקי. 257 עמ'. — כרך רביעי, תרגם ד"ר צ. רודי בעריכת ד"ר צ. ויסלבסקי. 289 עמ'.

פרופ' זיגמונד פרויד: שעורים במבוא לפסיכואנליזה. כרך שני, תרגם מגרמנית ברשות המחבר י. דבוסים, בלוית תמונות ורשימת מונחים. תרצ"ה. עמ' 213—420.

אלברט איינשטיין: דמות עולמי (העולם כפי שהוא מצטייר לי). תרגם מגרמנית ד"ר ש. אטינגר. תרצ"ה. 224 עמ'.

י. בן־צבי: ספר השמרונים, תולדותיהם, מושבותיהם, דתם וספרותם (בצרוף תמונות). תרצ"ה. 266 עמ'.

ד"ר יצחק שיפר: תולדות הכלכלה היהודית. כרך ראשון. תרצ"ה. 288 עמ'.

פרקי הפועל הצעיר, הוצאו לאור ע"י נ. טברסקי בשליחות הועדה לאנתולוגיה של „הפועל הצעיר". תרצ"ה. כרך א'—ה': כבוש העבודה. ספר א': צעדים ראשונים. 288 עמ'. — ספר ב': צעדים ראשונים. 287 עמ'. — ספר ג': במערכה. 334 עמ'. — ספר ד': בעליה השלישית. 328 עמ'. — ספר ה': כבושים חדשים. 335 עמ'.

עם חצי יובל שנים של דגניה מאת שמואל דיין. תרצ"ה. 236 עמ'.

כתבי חיים ארלוזורוב, כרך שביעי: רזי אביב, שירים, תרצ"ה. 211 עמ'.

כתבי ג. שופמן. ספר רביעי. תרצ"ה. 208 עמ'.

יעקב פיכמן: צללים על שדות, שירים. תרצ"ה. רס"ג עמ'.

נחום סוקולוב: אישים. תרצ"ה. ספר ראשון, 262 עמ'. ספר שני, 217 עמ'.

יוחנן טברסקי: אוריאל אקוסטה. במבצר. תרצ"ה. 312 עמ'.

א. פריימן: 1919, רומן, חלק שני. תרצ"ה, 260 עמ'.

א. שטיינמן: סודות, ספור קורות אני והיא, בשני חלקים בתוספת יומן כמבוא. תרצ"ה. חלק ראשון, 221 עמ'. חלק שני, 226 עמ'.

מכס ברוד: דרך טיכו ברהי לאלהים. תרגם מגרמנית מ. טמקין. ספרית שטיבל 1935. 248 עמ'.

ברונו פרנק: טרונטם, רומן. תרגם מגרמנית י. ליכטנבוים. ספרית שטיבל 1935. תל־אביב. 290 עמ'.

ז'ן ג'יונו: ספית, רומן. מצרפתית י. שנהר. ספרית שטיבל 1935. תל־אביב. 187 עמ'.

אנדרה מלרו: חיי אנוש, רומן. תרגם מצרפתית י. שנהר. ספרית שטיבל 1935. תל־אביב. 262 עמ'.

אדריין תומס: קתרין היתה לאיש־צבא. תרגום חנה כרוה, ערוך בידי י. ליכטנבוים. ספרית שטיבל 1935. תל־אביב. 236 עמ'.

ב. טרוון: קוטפי הכותן. תרגם י. שנהר. ספרית שטיבל 1934. תל־אביב. 187 עמ'.

צ׳רלז דיקנס: אוליבר טויסט. תרגם י. שי. ק״ל עמ׳.

קפיטן מין־ריד: הנוה במדבר. תרגום מ. בן־אליעזר. קכ״ז עמ׳.

ו. ה. הודסון: הילד האובד. תרגם מאנגלית ד״ר שמעון גינצבורג. חלק א׳, קכ״ה עמ׳. חלק ב׳, רנ״ט עמ׳.

אריקה מן: נער טס לעבר ים. תרגום דבורה לחובר.

אלי ברטה: תלמידות. תרגום ש. הרברג. קי״ז עמ׳.

יעקב פיכמן: אל הים, ספורים. קכ״ז עמ׳.

אנטול פרנס: ילדים וילדות, ספורים מן השדה ומן העיר, תרגם יעקב פיכמן. תרצ״ה. 95 עמ׳.

קרל טשפק: מעשה השודדים, ספורים, תרגום א. קריב. תרצ״ה. 95 עמ׳.

א. קופרין: המוקיונים הנודדים. תרגום א. קריב. תרצ״ה. 99 עמ׳.

ז. אריאל — לוין קפנים: מקראות. ספר ה׳, רצ״ה עמ׳. ספר ו׳ שצ״ה עמ׳.

ספורי התורה מסודרים על ידי פ. חופי, מצוירים בידי איזה הרשקוביץ. שש חוברות.

דפים לחשבון, שאלות ותרגילים לחזרה, מאת מ. ברסלבסקי. חוברות ב׳—ו׳, כל אחת 32 עמ׳.

א. אוריאלי — מ. בן־יוסף: חוברות עבודה בכתיבת הארץ. קדמת אסיה. 24 עמ׳.

בוטניקה לבית־הספר ולעם מאת מ. זהרי. ספר ראשון. תרצ״ה. 169 עמ׳.

אורחה, קובץ לדברי ספרות. תל־אביב, תרצ״ד, 199 עמ׳.

מאזנים, ירחון יוצא על־ידי אגודת הסופרים העברים בא״י, חוברת ב׳ (כ׳), תמוז תרצ״ה. עמ׳ 107—213.

הוצאת „אמנות", תל־אביב:

אכסל מונתה: מגלת סן־מיקלה. תרגם מאנגלית י. ל. ברוך. ספר ראשון. תרצ״ה. 217 עמ׳.

ד. ס. מרז׳קובסקי: הדקברסטים. תרגם א. קבק. ספר שני. תרצ״ה. עמ׳ 215—445.

הברון אדמונד רוטשילד, אבי הישוב, מאת א. חרמוני. ספרית ארץ־ישראל של הקרן הקימת לישראל, חוברת נב—נג. תרצ״ה. 120 עמ׳.

מנחם ארנון: מחברות לעבודה בתנ״ך. שמואל א׳. 52 עמ׳.

אליעזר רינר ומנחם ארנון: הוראת הכתיב, מה להורות וכיצד. הוצאת מחלקת החנוך של כנסת ישראל והוצאת „אמנות", תל־אביב. תרצ״ה. 100 עמ׳.

הנ״ל: ספר הכתיב לכתה ב׳, ג׳, ד׳, ה׳, ו׳—ז׳. תרצ״ה—ו׳.

עבודה עצמית בחשבון מאת עדה ברסלט. מחברת ב׳ וג׳.

חשבון והנדסה, חוברות לעבודה עצמית מאת י. בנמואיץ, א. ארנשטין, א. כרוך. עמ׳ 151—174.

נחום לוין: ראשית דקדוק, היסודות האלמנטריים של הדקדוק העברי לעולי מערב אירופה (בגרמנית). תרצ״ה, 77 עמ׳.

פינחס שיפמן: תרומות, סדור לספרות יפה ועיונית בשביל המחלקות העליונות בבתי־הספר העממיים ובשביל המחלקות התיכוניות בבתי־הספר התיכונים. תרצ״ו. ספר ראשון, לשנת הלמודים הששית, 336 עמ׳. ספר שני, לשנת הלמודים השביעית, 334 עמ׳.

הוצאת „דביר", תל־אביב:

משה ליב ליליבלום, שיטתו והלך מחשבותיו בשאלות הדת ובדבר תחית עם ישראל בארץ אבותיו (בצירוף תמונתו).

מונוגרפיה מאת זלמן אפשטיין. תל־אביב, תרצ"ה. 224 עמ'.

ש. הלל'ס: בהמוט ארץ (על אדמת אוקראינה) ספור, חלק ראשון ושני, תל־אביב, תרצ"ה. 389 עמ'.

אהבת הושע, פואימה מאת שמעון גינצבורג. תרצ"ו. קנ"ה עמ'.

הוצאת „מצפה", תל־אביב:

פרופ' שמואל קליין: תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מחתימת התלמוד עד תנועת ישוב א"י, בצרוף תמונות. תרצ"ה. 311 עמ'.

פרופ' מ. רוסטובצב: דברי ימי המזרח, תרגם מאנגלית מ. ז. ולפובסקי. תרצ"ה. 180 עמ'.

פרופ' מ. רוסטובצב: דברי ימי יון, תרגם מאנגלית מ. ז. ולפובסקי. תרצ"ה. 256 עמ'.

יהודה בורלא: בקדושה או אהבה. תל־אביב, תרצ"ה. 263 עמ'.

יעקב וסרמן: הויתו השלישית של יוסף קירקהובן. תרגום ד. קמחי. תרצ"ה. כרך ראשון, 283 עמ'. כרך שני, 281 עמ'.

מ. שולוחוב: קרקע־בתולה. תרגם מרוסית א. שלונסקי. כרך ראשון. תרצ"ה. 240 עמ'.

הוצאת ראובן מס, ירושלים:

כתבי הירודוטוס, מתורגמים מיונית עם מבוא והערות מאת ד"ר אלכסנדר שור. ספר I—IV. תרצ"ה. 284 עמ'.

כתבי טקיטוס, מתורגמים מרומית עם מבוא והערות מאת ד"ר אלכסנדר שור: גרמניה. תרצ"ה. 65 עמ'.

ד"ר יהודה ברגמן: היהדות, נשמתה וחייה. תרצ"ה. 143 עמ'.

נתן ביסטריצקי: בליל זה, מחזה מימי חורבן ירושלים בארבע עלילות. תרצ"ה. קפ"ד עמ'.

חברה להוצאת ספרים על־יד האוניברסיטה העברית, ירושלים:

פרוטאגורס מאת אפלטון, תרגם מיונית א. סימון. תרצ"ה. XVI, 151 עמ'.

כתבים על היהדות מאת יחזקאל (הרמן) כהן, תרגם מגרמנית צבי וויסלבסקי. תרצ"ה. 259 עמ'.

מושכלות אמצעיים במוסר היהדות, הרצאה לזכרו של אחד־העם, תרצ"ה, מאת ח. י. רות. תרצ"ה. 16 עמ'.

ראשיתה ועליתה של הארכיאולוגיה המוסלמית, נאום פתיחה מאת ל. א. מאיר, פרופיסור. תרצ"ה. 22 עמ'.

תרביץ למדעי הרוח, יוצא אחת לשלשת חדשים, ערוך בידי י. נ. אפשטיין. שנה ו', ספרים א'—ד'. תרצ"ה. 552 עמ'.

קרית ספר, רבעון לביבליוגרפיה, כלי מבטאו של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם. שנה שתים עשרה, א'—ב'. ניסן—תמוז תרצ"ה. 266 עמ'.

בבקשה לתקן:

עמ' 212, נשמטה הערה 6 למטה וצ"ל: סמל השלוש הנוצרי.
" 288, שורה 22, ת' 33 צ"ל: 37
" שם, " 23, " ושנים צ"ל: ו־21